

Federico Riu

USOS Y ABUSOS DEL CONCEPTO DE ALIENACIÓN

Colección Bicentenario Carabobo

200 BATALLA DE CARABOBO

Federico Riu Filósofo, docente y ensayista venezolano nacido en 1925 en Lérida, España, de donde se autoexilió. Llegó a Venezuela en 1947 y trabajó como maestro en Trujillo y en El Junquito. En 1954, se graduó *summa cum laude* en la Escuela de Filosofía de la UCV, de la que sería profesor durante 25 años e incluso director. Completó su formación en Friburgo, Alemania. Es autor de *Ontología del siglo XX: Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre* (1966); *Historia y totalidad: el concepto de reificación en Lukács* (1968); *Ensayos sobre Sartre* (1968); *Tres fundamentaciones del marxismo* (Caracas 1976), y *Vida e historia de Ortega y Gasset* (1985). Murió en Caracas en 1985.

« *Los locos de Sanare*
Sanare, Lara
Foto: Luis Felipe Ramón y Rivera

200 BATALLA DE CARABOBO

118

Usos y abusos del concepto de alienación

Federico Riu

En homenaje al pueblo venezolano

El 24 de junio de 1821 el pueblo venezolano, en unión cívico militar y congregado alrededor del liderazgo del **Libertador Simón Bolívar**, enarboló el proyecto republicano de igualdad e "independencia o nada". Puso fin al dominio colonial español en estas tierras y marcó el inicio de una nueva etapa en la historia de la Patria. Ese día se libró la **Batalla de Carabobo**.

La conmemoración de los 200 años de ese acontecimiento es propicia para inventariar el recorrido intelectual de estos dos siglos de esfuerzos, luchas y realizaciones. Es por ello que la **Colección Bicentenario Carabobo** reúne obras primordiales del ser y el quehacer venezolanos, forjadas a lo largo de ese tiempo. La lectura de estos libros permite apreciar el valor y la dimensión de la contribución que han hecho artistas, creadores, pensadores y científicos en la faena de construir la república.

La **Comisión Presidencial Bicentenaria de la Batalla y la Victoria de Carabobo** ofrece ese acervo reunido en esta colección como tributo al esfuerzo libertario del pueblo venezolano, siempre insurgente. Revisitar nuestro patrimonio cultural, científico y social es una acción celebratoria de la venezolanidad, de nuestra identidad.

Hoy, como hace 200 años en Carabobo, el pueblo venezolano continúa librando batallas contra los nuevos imperios bajo la guía del pensamiento bolivariano. Y celebra con gran orgullo lo que fuimos, somos y, especialmente, lo que seremos en los siglos venideros: un pueblo libre, soberano e independiente.

Nicolás Maduro Moros
Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

Comisión Presidencial Bicentenaria de la Batalla y la Victoria de Carabobo

Delcy Eloína Rodríguez Gómez

Vladimir Padrino López

Aristóbulo Iztúriz Almeida

Jorge Rodríguez Gómez

Freddy Ñáñez Contreras

Ernesto Villegas Poljak

Jorge Márquez Monsalve

Rafael Lacava Evangelista

Jesús Rafael Suárez Chourio

Félix Osorio Guzmán

Pedro Enrique Calzadilla

Usos y abusos del concepto de alienación

Federico Riu

200
BATALLA DE
CARABOBO

Índice

Nota editorial

En 1981, cuatro años antes de su muerte, publicó Federico Riu esta obra, tan breve como incisiva, en la que va pasando revista por distintos enfoques de uno de los conceptos fundamentales del pensamiento crítico y de las ciencias humanas del siglo XX: la alienación. Autor por autor, disciplina por disciplina, expone el sentido que en cada contexto se le dio al término, analiza inconsistencias –argumentativas y teóricas–, revisa las fuentes. Pero sobre todo trata de constatar hasta qué punto este concepto puede remitirse realmente a un referente empírico, no tanto porque él considere que esto deba ser evidente, sino porque el peso que le dan la antropología, la sociología, la filosofía y la psicología social exige que se aclare qué vinculación efectiva tiene con la realidad.

Riu no vacila en negar que haya una relación entre la realidad y este concepto que –desde la condena a la sociedad hecha por Rousseau, pasando por la metafísica de Hegel y la crítica de la economía política y el capital de Marx– se volvió ineludible para la comprensión a fondo de la dinámica global de la sociedad. Su principal objeción es que no encuentra que la noción de alienación tenga valor desde el punto de vista del conocimiento, pues en ninguno de los desarrollos teóricos estudiados en este libro hay forma de verificar aquello que entienden por alienación. Solo por eso, el libro tiene una especial significación, puesto que plantea una refutación a toda una arquitectura discursiva en

la que confluyen autores de gran influencia, tan disímiles como Erich Fromm, Georg Lukács, Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse, sin dejar por fuera al propio Marx. Y lo hace en un momento en que sigue vigente la discusión acerca de cuál es, en definitiva, el "verdadero ser del hombre" –no eran tiempos de lenguaje inclusivo.

Otra razón para devolver este libro al espacio público es que fue el último trabajo propiamente filosófico de su autor y el penúltimo de cuantos llevó a la imprenta[1]. Se trata de un trabajo escrito en su madurez intelectual, pero apenas a los 56 años, por lo que sus reflexiones sobre la alienación perfectamente habrían podido tener una lectura de vuelta por parte suya. Su propia carrea da muestras de un pensamiento que va poniendo el foco en temas específicos sin que dejen de estar ligados de algún modo: de la ontología –en la que aborda a Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre– pasa a estudiar la crítica de Lukács a la sociedad capitalista, luego se enfoca en Sartre antes de dedicar un libro, *Tres fundamentaciones del marxismo*, a Sartre, Lukács y Althusser. De modo que cuando llega a *Usos y abusos de la alienación*, ha hecho un recorrido que le permite ver con un lente de gran amplitud la compleja trama argumental del tema.

La edición que aquí presentamos es la misma que Monte Ávila Editores sacó a la luz en 1981. Salvo por algunos ajustes ortográfico y las correcciones de rigor, no se ha hecho ninguna modificación.

Los editores

[1]_ El último fue *Vida e historia de Ortega y Gasset,* publicado por Monte Ávila Editores en 1985.

Para Algerri, espejo y espejismo.

1. La alienación como concepto crítico. Planteamiento del problema

¿Quién no habla hoy de alienación? ¿Quién no se siente, en alguna forma, alienado? Frente al célebre verso de Terencio: "*Humani nihil a me alienum puto*", parece que estamos obligados a decir, a la inversa y con igual exageración, todo lo humano nos es ajeno.

La actual difusión del término alienación constituye, ante todo, un fenómeno social que la sociología y la psicología están en capacidad de investigar y esclarecer. Descubrir las motivaciones y los móviles que subyacen en el uso indiscriminado del término, los grupos sociales que preferentemente lo utilizan, los significados equívocos que transmite y, en fin, lo que puede haber en todo ello de moda o mimetismo cultural, son algunos de los temas importantes y atractivos de semejante tipo de investigación.

Otro problema y otro campo de investigación, no menos importantes, pertenecen al área epistemológica. Surgen cuando, en vez de considerar a la alienación, en una forma ingenua, como un fenómeno objetivo, claro y evidente por sí mismo, consideramos y analizamos críticamente los esquemas teóricos implícitos en los usos actuales del concepto de alienación.

Sobre este último problema va a versar el presente estudio.

Cuando abordamos el estudio del concepto de alienación desde la perspectiva crítica, acabada de señalar, surgen dos cuestiones fundamentales:

a) ¿Cuál es la finalidad teórica que hoy se adjudica al concepto de alienación? ¿Para qué sirve este concepto?
b) ¿Qué tipo de interpretación ofrece el concepto de alienación? ¿Cuál es su estatuto teórico? ¿Se trata de un concepto que puede integrarse en los sistemas categoriales de las ciencias empíricas del hombre?

Con respecto a la primera cuestión es suficiente, por ahora, la siguiente afirmación de tipo general y programático: Mediante el concepto de alienación se aspira hoy, en determinadas corrientes del pensamiento filosófico, sociológico y económico, a enjuiciar negativamente a la sociedad contemporánea, la sociedad que, bajo distintas denominaciones, conocemos como "sociedad de consumo", "sociedad industrial avanzada", "sociedad tecnológico-burocrática", etc. Este enjuiciamiento crítico y negativo se apoya en las siguientes dos premisas:

a) Las formas objetivas de la praxis social, en semejante tipo histórico de sociedad, no corresponden a la verdadera esencia del sujeto humano. (Quede, por el momento, indeterminado lo que se haya de entender por "verdadera esencia del sujeto humano").
b) Semejantes formas objetivas deben ser liquidadas y sustituidas por otras que sean adecuadas a la esencia del hombre.

Podemos afirmar, como tesis general del presente estudio, que la finalidad teórica que hoy se adjudica al concepto de alienación es la de legitimar la validez de las dos premisas que acabamos de señalar.

Hagamos aquí dos observaciones. La primera es que esta finalidad crítico-práctica del concepto de alienación procede de Feuerbach y se impone a través de la filosofía marxista. En Hegel —quien eleva por primera vez el concepto al rango de una categoría filosófica fundamental—, la alienación desempeña otro papel teórico. Forma parte de un sistema metafísico que se propone como meta la mostración de la progresiva racionalidad de la historia humana, entendida como autodevenir del espíritu. La segunda observación se refiere al hecho de que la tarea de enjuiciamiento negativo de la sociedad contemporánea no queda limitada al empleo del concepto de alienación. Marx, por

ejemplo, recurre a este concepto en los *Manuscritos* de 1844. En *El Capital,* en cambio, (independientemente de la presencia del término alienación), aquella tarea de enjuiciamiento negativo se lleva a cabo mediante un análisis global del sistema de producción capitalista y la mostración de que sus contradicciones internas han de llevarlo inexorablemente al colapso.

Con respecto a la segunda cuestión, antes planteada, la relativa al tipo de interpretación que ofrece el concepto de alienación, hay que tener en cuenta que este concepto reúne o engloba en su comprensión dos significados distintos. Los identificamos con los nombres de:

a) significado empírico-descriptivo
b) significado axiológico

Los problemas epistemológicos que plantea esta dualidad de significados, para el uso crítico-práctico del concepto de alienación, se resumen en la doble alternativa de utilizar exclusivamente el significado empírico-descriptivo, con independencia del segundo, o la necesidad de elaborar una teoría coherente que unifique los dos significados. La cuestión principal a elucidar es: a) si el uso exclusivamente empírico-descriptivo del concepto elimina o no la finalidad crítico-práctica que se le adjudica; b) si el empleo del concepto, mediante la unificación de los dos significados, logra mantenerse en el nivel metodológico exigido por las ciencias empíricas. El concepto de alienación, como veremos, puede convertirse, en el primer caso, en un concepto totalmente superfino; en el segundo, en un concepto empíricamente incontrolable.

Con el fin de preparar adecuadamente el planteamiento de estos problemas teóricos, intentaremos enseguida una breve exposición de cada uno de los dos significados reunidos por el concepto de alienación.

A. Significado empírico-descriptivo

Según este significado, el concepto de alienación denota cualquier situación histórica en la que se constate que las formas objetivas de la praxis social

—organización económica, instituciones, normas, controles y valores— se erigen y mantienen, frente a sus productores o creadores, como entidades autónomas a las que aquellos terminan por supeditarse sin reconocerlas como propias y en su verdadera objetividad. Expresado en una forma más técnica: el concepto de alienación describe el fenómeno de la inversión de la relación sujeto-objeto, es decir, el hecho de que el objeto, el producto, asuma los atributos activos del sujeto (estilo de maquinaria, aparato, engranaje) y éste, a la inversa, los pasivos e inertes del objeto. Desde este punto de vista, podemos hablar de distintas especies de alienación según que la inversión señalada corresponda a una cualquiera de las formas fundamentales de la praxis social (económica, religiosa, jurídica, política, etc.). Cabe igualmente distinguir diversas formas históricas de alienación de acuerdo con el tipo de autonomía que, frente a los sujetos productores, adopten los respectivos objetos de la praxis social. De acuerdo con Lukács, por ejemplo, el tipo de autonomía que adoptan las formas sociales en el capitalismo recibe el nombre de "cosificación". El término alude al fenómeno de que la objetividad resultante de las relaciones sociales de producción capitalistas, es decir, la mercancía, aparezca a los sujetos que la crean como una objetividad de tipo natural.

B. Significado axiológico

Si el concepto de alienación sólo incluyera en su comprensión el significado empírico- descriptivo, que acabamos de resumir, —aceptando, desde luego, que se trata de un significado empírico, lo cual es harto discutible—, su uso no suscitaría los problemas teóricos que generalmente plantea. La presencia en las sociedades contemporáneas de formas objetivas que funcionan como entidades autónomas, frente a los sujetos, (aparatos burocráticos y técnicas de racionalización), puede constatarse empíricamente y ser descrita por la sociología y las restantes ciencias empíricas del hombre. Lo mismo cabe hacer, aparentemente, respecto al dominio creciente que ejercen sobre los restantes

órdenes, todavía tradicionales, que conforman nuestro mundo; o respecto a los sentimientos individuales y colectivos de frustración, impotencia, supeditación, rechazo que ellos generan. Pero conviene advertir que el mero significado empírico-descriptivo parece ser insuficiente para la tarea crítico-práctica que se adjudica al concepto. En efecto, si mediante el concepto de alienación se aspira a legitimar la tesis de que las formas sociales objetivas deben ser transformadas, por no corresponder a la verdadera esencia del sujeto, entonces la legitimación de dicha tesis exige necesariamente la introducción, en la comprensión del concepto, de un criterio axiológico que establezca una comparación entre lo que dichas formas sociales *son,* en cuanto formas empíricas, fácticas, dadas, y lo que ellas *deberían* ser de acuerdo con aquella supuesta esencia del sujeto humano. No hace falta señalar hasta qué punto este significado axiológico tiene que complicar la posibilidad de un uso empírico del concepto de alienación. La sociología, la historia o la economía, por ejemplo, pueden describir y explicar, desde diversos ángulos, la actual organización social del trabajo, pueden compararla con otras formas del pasado, pero ninguna de estas ciencias puede legitimar la tesis de que la actual organización debe ser superada por no corresponder a la verdadera esencia del sujeto humano. Esta legitimación exige, por lo menos, dos operaciones teóricas que trascienden los límites de lo que se llama una "sana metodología empirista":

a) establecer el concepto de "verdadera esencia humana".
b) admitir que el paso del ser al deber ser es lógicamente correcto.

Diversos argumentos hacen difícil la admisión de estas dos operaciones teóricas. Basta citar el principio de la "falacia naturalista" según la cual todo intento de derivar proposiciones evaluativas, a partir de proposiciones factuales, supone un paso incorrecto desde el punto de vista lógico. O puede señalarse también el principio sociológico de la "no absolutez", que establece que todo intento de introducir en sociología un criterio absoluto con respecto al cual se comparen y evalúen fenómenos sociales, fracasa, porque dicho criterio absoluto se resuelve siempre necesariamente en otro fenómeno social empírico y por lo tanto relativo.

Conclusión. En resumen, podemos concluir que las principales dificultades existentes en el uso crítico-práctico del concepto de alienación provienen del conflicto entre el significado empírico-descriptivo y el significado axiológico. O expresado en una forma más general, del conflicto no resuelto entre el saber empírico y un cierto tipo de saber filosófico.

En el presente estudio examinaremos estas dificultades por relación al uso del concepto de alienación en cuatro esferas del saber sobre el hombre; trataremos de mostrar, en cada una de ellas, el correspondiente significado axiológico del concepto, no siempre explícito; mostraremos igualmente algunos intentos por hacer funcionar el significado empírico-descriptivo y las consecuencias de ello para la finalidad crítico-práctica que se adjudica al concepto. Deseamos, por último, advertir que no se trata aquí de realizar un estudio exhaustivo, sino de presentar ciertas indicaciones que persiguen, mucho más que resultados definitivos, poner de relieve cierto tipo de método u orientación en el análisis.

Las esferas del saber que elegimos como puntos de apoyo de nuestras reflexiones son: la antropología filosófica, la psicología social, la sociología y la historia.

2. La alienación como concepto antropológico. Modelo teórico

Sean cuales sean nuestras opiniones sobre las causas o el fundamento de la alienación del hombre, el uso crítico-práctico del concepto de alienación, en la esfera del saber antropológico-filosófico, se guía en general por el siguiente esquema teórico: determinadas formas individuales o sociales, empíricas, dadas, del existir humano se califican de alienadas en la medida en que las referimos a un supuesto *verdadero ser* del hombre y las comprendemos y definimos como siendo *lo otro* (lo inauténtico, lo impropio, lo ajeno) de tal *verdadero ser.*

Ahora bien, observemos que la fórmula teórica *verdadero ser-ser otro,* implícita en el uso crítico-práctico del concepto de alienación, no relaciona términos homogéneos o de la misma clase lógica. Mientras que el término *ser otro* (o los análogos ser ajeno, ser extraño) denota fenómenos empíricos susceptibles de observación, descripción y verificación, en términos de verdad-falsedad (tal tipo de trabajo, de sistema jurídico, de organización política, etc.), el concepto de *verdadero ser,* que funciona como referente positivo, no parece denotar nada que sea empíricamente observable y verificable según dicho criterio.

¿Qué ocurre, por lo tanto, desde el punto de vista crítico, con este esquema teórico del concepto antropológico de alienación? Ocurre que establece una relación negativa, pero entre términos heterogéneos: una relación del tipo *deber ser-ser.* La supuesta definición del *verdadero ser* del hombre equivale, en el

fondo, a una definición humanística de lo que suponemos, creemos o deseamos que el hombre *debe ser.* Formulamos, por tanto, un juicio de valor sobre hechos empíricos que no surge, ni puede surgir, de la confrontación de dos niveles de la experiencia o del ser dado, sino de la confrontación de un nivel dado con una idealización (el ideal, en sentido kantiano) del mismo ser.

Todo el secreto del uso antropológico-filosófico del concepto de alienación —y posiblemente el de los restantes usos— consiste en el hecho de que un concepto axiológico se presenta bajo la apariencia de un concepto categórico. Igualmente, su eficacia crítica reside en que legitima la negación, transformación y superación de una forma existente (social, histórica) dada, por referencia a la misma forma postulada y mantenida en un plano ideal.

Señalemos que el concepto crítico de alienación, considerado desde el punto de vista antropológico, es decir, a partir del esquema teórico *debe ser-ser,* se mueve totalmente dentro de una milenaria tradición humanística apoyada en dos supuestos básicos: 1) el de que el hombre posee, como todo ente, una esencia establecida en estado potencial; 2) el de que el hombre debe llegar a actualizar dicha esencia, pero superando modos de existencia que la degradan y la vuelven irrealizable. Dentro de la tradición religiosa, estos modos de existencia "inhumanos" se vinculan a la noción de pecado original. En la tradición filosófica, que arranca de Grecia, el mismo supuesto se relaciona, en un primer momento, con la concepción dualista del ente humano. El hombre es una sustancia compuesta de materia y forma, alma y cuerpo, razón y sensibilidad, voluntad y pasiones; materia, cuerpo, sensibilidad pasión, son, en principio, las potencias negativas y degradantes del verdadero ser del hombre. En un segundo momento, con el descubrimiento de la dimensión social e histórica del hombre, las potencias negativas se sitúan en el terreno de las formas sociales objetivas. Son éstas las que ahora impiden o favorecen la auténtica realización del hombre y las que deben ser defendidas o negadas.

Apenas si nos asombramos de que el hombre haya podido forjar sobre sí una concepción tan curiosa y, a la vez, tan masoquista, sobre todo si tenemos en

cuenta que la autorrealización de la supuesta "verdadera esencia" se ha colocado sistemáticamente en planos abiertamente utópicos e irrealizables. Uno de los intentos por desmontar esta petrificada concepción se debe al existencialismo con su principio ontológico de que "la existencia precede a la esencia". Pero ni siquiera el existencialismo evita la recaída en la idea de "verdadero ser" y la distinción entre modos de existencia auténticos e inauténticos. Como no lo evitan tampoco las restantes concepciones contemporáneas que, de un modo u otro, se han opuesto a la idea tradicional del hombre. Sin entrar a discutir, ahora, esta idea, sólo queremos subrayar el hecho de que la vigencia y el uso del concepto de alienación probablemente seguirán persistiendo, —a pesar de las críticas—, en tanto persista la concepción humanística que acabamos de resumir. Lo que en un sentido epistemológico podríamos denominar como "superación de la alienación" sólo resultará factible cuando resulte superada la concepción del hombre que le sirve de base. El que esto sea ya un acontecimiento actual, o el que sea totalmente imposible, no son problemas que ahora nos conciernan.

A. Los *Manuscritos* de Marx como ejemplo del uso antropológico del concepto de alienación

Un ejemplo del uso antropológico-filosófico del concepto de alienación lo ofrecen los *Manuscritos* redactados por Marx en 1844. La polémica desencadenada alrededor de estos borradores de trabajo no va a ser aquí objeto de análisis. Tampoco guía nuestro interés su exégesis detallada. Pretendemos tan sólo mostrar e interpretar críticamente el concepto de alienación que Marx pone en juego en su crítica de la economía política clásica y de la sociedad capitalista.

En los Manuscritos, uno de los méritos principales que Marx se atribuye es el de haber explicado la esencia de la propiedad privada. Para entender este supuesto mérito son indispensables algunas indicaciones previas sobre el concepto de economía política que es objeto de la crítica de Marx.

La economía política se define como "ciencia del interés privado" y de "la actividad lucrativa". Como tal ciencia se apoya en las siguientes tres premisas:

a) Desde el punto de vista antropológico acepta, como principio, que "el hombre no produce sino para tener". "El fin de la producción es la posesión. Y la posesión no tiene solamente una función útil, ella tiene también una función egoísta. El hombre no produce sino para sí mismo".

b) Desde el punto de vista social, la economía política reconoce el hecho de que la riqueza, como propiedad privada, es el resultado simultáneo del trabajador que la produce y del capitalista que se la apropia. Sin embargo, la economía política sólo se interesa en la relación de la riqueza con el capitalista, sólo estudia dicha relación.

c) Desde el punto de vista económico, lo peculiar de la economía política, como ciencia de la propiedad privada, es que no explica la propiedad privada. Marx dice: "La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada"[1]

Mediante el análisis crítico de estas tres premisas, Marx considera que niega y supera el punto de vista aparentemente científico de la economía política. En primer lugar, invierte la perspectiva tradicional de la economía política, al proponer como tema central el estudio de la relación del trabajador con la propiedad privada. En segundo lugar, cree formular una explicación económica de la esencia de la propiedad privada. Marx considera que, a partir de esta explicación, es posible una re-definición de las principales características de la economía política, tanto respecto a sus significados particulares como a su conexión sistemática. Por último, con la explicación de la esencia de la

[1]_ Karl Marx, *Manuscritos* (traducción de F. Rubio). Alianza Editorial, Madrid, 1968, pág. 104. Las citas siguientes proceden de esta traducción.

propiedad privada, piensa igualmente que descubre el fundamento esencial y necesario de las desigualdades económicas capitalistas y además un argumento crítico irrefutable para legitimar la empresa práctica de su superación.

Estos tres temas se alternan y conectan, a lo largo de los *Manuscritos,* en una forma asistemática y desigual. Se observa, ante todo, en qué medida Marx es todavía dependiente de la economía política clásica para poder llevar a cabo aquella re-definición crítica de sus principales categorías; igualmente, cómo el tema de la explicación de la esencia de la propiedad privada está pensado preferentemente en función del lema crítico de la superación de la sociedad capitalista. Sin embargo, los *Manuscritos* anticipan ya algunos de los rasgos posteriores y determinantes del pensamiento económico de Marx: en primer lugar, su interpretación del objeto temático de la economía como una región del ser más amplia y trascendente que el mero campo de estudio de la "gestión económica" (es decir, la interpretación de lo económico como matriz y fundamento del ser social); en segundo lugar, la importancia decisiva que, para la comprensión del sistema de producción capitalista, representa la adopción del "punto de vista del proletariado", de su situación e intereses de clase.

Veamos ahora cómo Marx entiende y explica la esencia de la propiedad privada, requisito indispensable para entender el fundamento de la sociedad capitalista y las limitaciones teóricas de la económica política clásica.

La propiedad privada aparece en la sociedad capitalista bajo la forma histórica, objetiva, del capital. "El capital industrial —dice Marx— es la forma objetiva, conclusa, de la propiedad privada"[2]. El concepto de capital incluye dos notas esenciales: por un laclo, es un "stock" o acumulación de productos que pertenecen a un individuo particular y le reportan una renta o ganancia[3]; por otro lado, el capital —como riqueza— es "trabajo acumulado". Según esta última nota, explicar la propiedad privada como capital equivale a explicar el

[2]_ *Op. cit.,* pág. 139.
[3]_ *Op. cit.,* pág. 69.

tipo de trabajo que lo constituye. Se trata de dar respuesta a esta pregunta: ¿Qué forma social debe poseer el trabajo, en la sociedad capitalista, para que su acumulación sea posible *y* de ella resulte la propiedad privada, es decir, riqueza que pertenece a una minoría de propietarios que no intervienen directamente en el proceso de producción?

Según Marx, el tipo de trabajo, que en la sociedad capitalista, produce riqueza como capital es el "trabajo asalariado". El "trabajo asalariado" es: a) trabajo ejecutado por una inmensa mayoría de obreros privados de los medios de producción b) trabajo que interviene en el proceso de producción como una mercancía más, sujeto a las fluctuaciones de la oferta y la demanda c) trabajo fundamentalmente maquinista, en el que el obrero aparece corno apéndice pasivo de la máquina o como un mero sustituto de ella d) trabajo dividido y unilateral e) trabajo que produce en el obrero una existencia miserable, llena de privaciones físicas y espirituales.

Esta múltiple caracterización económica, social, técnica y humana del trabajo asalariado es indicada por Marx a lo largo del Primer *Manuscrito.* Sin embargo, la cuestión relativa a la forma como este tipo de trabajo engendra la propiedad privada no es planteada por Marx, ni a partir de una interpretación de su génesis histórica, ni a partir de una teoría global y sistemática del régimen de producción capitalista. Lo peculiar y, desde luego, determinante de la doctrina de los *Manuscritos* es que la mencionada cuestión resulta formulada por medio de una interpretación del trabajo asalariado como "trabajo alienado".

El concepto de trabajo alienado se caracteriza, desde el punto de vista teórico, por conectar dos doctrinas de procedencia y significado distintos: a) la teoría de los economistas clásicos según la cual la propiedad privada es "trabajo acumulado" b) la teoría feuerbachiana de la alienación. La posibilidad de esta conexión presupone lo siguiente.

Según Marx, la interpretación de la propiedad privada como "trabajo acumulado" significó, desde el punto de vista teórico, un colosal progreso de la

ciencia económica. La economía política, nos dice, ya no vio la propiedad privada como una situación "exterior al hombre". Frente a los economistas anteriores, que sólo veían en la propiedad privada una esencia objetiva para el hombre, la nueva economía, representada por Smith y Ricardo, ha descubierto "la esencia subjetiva de la propiedad privada". A partir de este descubrimiento, Marx piensa que la propiedad privada puede ser conceptualizada como exteriorización y objetivación de una cualidad fundamental del hombre: su trabajo.

Lo que interesa destacar es que, a partir de esta interpretación, la relación económica concreta entre el productor y su producto puede formularse en los términos de una relación sujeto-objeto. Esta formulación, sin embargo, desplaza la problemática económica y la sitúa en el marco, más amplio, de una problemática filosófica, cuyas categorías hermenéuticas son los conceptos hegelianos de unidad, escisión, contradicción, apropiación, reconciliación, etc. Ello permite igualmente la introducción del concepto feuerbachiano de alienación.

Se trata, como es sabido, del concepto que establece que el objeto, en vez de ser la exteriorización y realización positiva de la esencia del sujeto, aparece ante éste como algo extraño y opuesto. El objeto se convierte en un poder autónomo. La alienación, en el sentido crítico de Feuerbach, es la expresión de una "falsa objetivación". Tal fenómeno se debe al hecho de que el sujeto se objetiva en el producto en contra de sus verdaderas propiedades y cualidades esenciales, en contra de su verdadero ser. Por tal razón, el objeto adopta la forma de un ente independiente, un ente frente al cual el sujeto no se autorreconoce como sujeto productor.

Este esquema teórico es el que Marx utiliza en su interpretación del trabajo asalariado como "trabajo alienado". Visto desde la perspectiva teórica del concepto de alienación, el trabajo asalariado aparece con los siguientes rasgos determinantes: a) el trabajador se relaciona con su producto como con un objeto extraño, b) el trabajo, la propia actividad, se vuelve externa al trabajador, no

pertenece a su ser, no se realiza en ella, c) la vida genérica, social, comunitaria, se convierte en un simple medio de la existencia individual y de la mera vida física del obrero, d) el trabajo no sólo enfrenta al hombre y las cosas, sino a los hombres entre sí.

Para Marx resulta evidente que, tanto el sistema de producción capitalista, como la propiedad privada, devienen perfectamente inteligibles a partir del concepto de trabajo alienado. El incremento cuantitativo y cualitativo de la riqueza, siendo ésta la objetivación del trabajo (la cualidad definitoria del hombre), debería comportar un incremento paralelo de las posibilidades de vida y las capacidades humanas de los productores. Sin embargo, en la sociedad del interés privado no ocurre así. Lo que muestra dicha sociedad, como un hecho irrefutable, es precisamente lo contrario: una oposición cualitativa y cuantitativa, cada vez más acentuada, entre el productor y su producto. Como lo indica Marx, en el Primer *Manuscrito: "el obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen"*[4]. Lo que acontece en la sociedad del interés privado, entre el productor y su producto, es, a los ojos de Marx, lo mismo que Feuerbach ha visto y ha descrito, en el mundo de la religión, entre el creyente y Dios: *"Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda para sí mismo"*[5]. En ambos casos se trata de un fenómeno que presenta la misma estructura: una inversión, en la relación de objetivación, entre el sujeto y el objeto, una oposición de los términos por la cual la valorización del objeto representa una desvalorización del sujeto, la realización del objeto, a su vez, una paralela y progresiva desrealización del sujeto.

Este fenómeno de inversión no es más que la expresión de un sistema de producción basado en la existencia y la reproducción constante del trabajo alienado. Recordemos que la propiedad privada es trabajo acumulado y, al mismo tiempo, trabajo del que se apropia el capitalista. La propiedad privada,

---

[4]_ *Op. cit.,* pág. 105.
[5]_ *Op. Cit.,* pág. 106.

por lo tanto, es el punto de confluencia de una doble determinación: la que representa la relación del productor con su producto y la que representa la relación de este con el producto capitalista.

La tesis que sostiene Marx, y que considera su mérito, es que el hecho de la apropiación (es decir de la relación del capitalismo con el producto del trabajo) es la consecuencia de la relación alienada del trabajador con su producto. El concepto de trabajo alienado hace compresible esta consecuencia. Marx dice:

> ...mediante el trabajo enajenado no solo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de la propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia[6].

Lo importante de esta explicación de Marx, según su creencia, es que reduce un hecho, aparentemente extraeconómico, la propiedad privada, a términos económicos, a las relaciones sociales derivadas de una forma histórica del trabajo. Pero hay que advertir que esta reducción se logra por intermedio del concepto de trabajo alienado y que el estatuto teórico de este concepto exige una aclaración. Esta aclaración es una de las fuentes de confusión en muchas exégesis de los *Manuscritos.* El propio Marx contribuye a crear esta confusión porque su exposición del concepto de trabajo alienado es particularmente anfibológica. En un primer nivel, dicha exposición se presenta como la simple descripción, en términos económicos, de vida de miserias y privaciones. Marx puede decir que el concepto de trabajo alienado surge del simple análisis de un

[6]_ *Op. cit.,* pág. 115.

hecho económico. Sin embargo, en un segundo nivel, esta afirmación resulta problemática. En la base del discurso de Marx funciona un punto de referencia teórico, que ya no representa el mero análisis, en términos económicos, de un hecho económico, sino una interpretación de este hecho en términos que ya no lo son. ¿De qué interpretación se trata?

Recordemos algunas de las fórmulas claves de la exposición marxista del concepto de trabajo alienado:

- El objeto se opone al obrero como un objeto extraño.
- Desrealización del trabajador.
- El trabajo no pertenece a su ser.
- El trabajador no se afirma en su trabajo.
- El trabajo del obrero hace del género algo extraño.

En todas estas afirmaciones, la alienación se interpreta como negación, no ser, ser otro, de un referente entendido afirmativa y positivamente. En segundo lugar, tales afirmaciones se refieren fundamentalmente a un tipo histórico de hombre: el proletariado, el obrero sin cualificación laboral, exjornalero, campesino arrojado del campo. Con relación a este tipo histórico de hombre, sujeto preeminente de la alienación, cabe preguntar: ¿Cuándo el objeto ha sido verdaderamente propio del trabajador, para que pueda afirmarse, con validez general, que en cuanto proletario ya no le pertenece? ¿Cuándo el trabajador se ha realizado en su trabajo, para que tenga sentido decir que como proletario no se realiza en él? ¿Cuándo el hombre ha hecho propio el género, para sostener que como obrero asalariado se le vuelve extraño?

Todas estas preguntas confluyen en este nuevo interrogante: ¿Puede alienarse lo que no se posee? En los *Grundrisse* dice Marx: *"También es completamente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado".* En un sentido análogo, aunque inverso, cabe decir igualmente que los individuos sólo pueden alienar lo que ya tienen o ya son. ¿Qué es, por tanto, lo que aliena al proletario, comprendido como lo que realmente es, como un tipo histórico de hombre concreto?

Recurramos a un ejemplo conocido para abordar esta pregunta. Aceptemos con Feuerbach que la religión —como una forma de la objetivación humana— es la alienación de las verdaderas facultades del hombre. Aceptada esta interpretación del hecho religioso, podemos entender el término de referencia, las verdaderas facultades, en dos sentidos: en abstracto o en concreto. En el primer caso, el término de referencia denota un conjunto de propiedades entendidas en una forma general, válidas para todo miembro de la especie, en cualquier tiempo y en cualquier lugar; en el segundo, las facultades concretas que corresponden a un determinado tipo de hombre. Es obvio que si entendemos el término de referencia en concreto, por ejemplo, en relación con una tribu de bosquimanos, la religión como fenómeno alienante no puede tener la misma significación que tiene hoy respecto del hombre civilizado. Las "verdaderas facultades" del bosquimano son apenas facultades semiliberadas del reino animal y el hecho religioso puede valorarse, por referencia a ellas, como un hecho positivo en la evolución de la especie: como una primera forma de objetivar la naturaleza, de ponerla y explicarla, fuera de la inmediatez animal, como algo independiente y autónomo.

Este mismo ejemplo es aplicable al proletariado. Cuando hablamos de su alienación debemos distinguir si nos referimos a la esencia del trabajo y del hombre en general o a la alienación de un hombre histórico concreto. En este último caso, el concepto de trabajo alienado —como caracterización del trabajo asalariado— debería significar el devenir otro de una forma histórica anterior del trabajo, por ejemplo, la alienación del trabajo campesino o artesanal. ¿Es esto lo que ocurre en la exégesis que brindan los *Manuscritos?*

Es evidente que no. La caracterización del trabajo asalariado como trabajo alienado (es decir, como alienación del trabajo) la hace Marx tomando como punto de referencia, como criterio discriminador, un concepto humanístico de trabajo y una correlativa concepción filosófica del hombre, de carácter general. Ambos son expuestos en el Tercer *Manuscrito.* La idea central de esta caracterización es la interpretación del trabajo como expresión o

manifestación de la esencia del hombre. El hombre es, en primer lugar, un "*ser natural objetivo*", un ser que se exterioriza en objetos independientes de él y que, a la vez, está condicionado y limitado por ellos. "Ser objetivo", no sólo significa que el hombre tiene objetos fuera de él, sino que es también un objeto determinado por otros objetos. El hombre, por lo tanto, está obligado a desarrollar una actividad material, práctica, para poder existir. En segundo lugar, el hombre es "*un ser natural humano*". Lo humano del hombre consiste en que es "un ser para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber". Tal afirmación y confirmación de sí mismo, a que se ve impulsado el hombre por su esencia humana, se realiza históricamente (es su propia historia) y sólo se alcanza en la medida en que, exteriorizando su riqueza interior, sus potencias creadoras genéricas, universales, transforma a la naturaleza y a sus semejantes en una "naturaleza humanizada", en un mundo de "objetos humanos" en el que se autorreconoce como individuo particular y hombre total, en plena posesión de todas sus capacidades ejercidas humanamente. El principio activo y posibilitador de este devenir el hombre un ser humano, de esta reconciliación de hombre y naturaleza, de hombre y hombre, es el trabajo.

La caracterización del trabajo asalariado como trabajo alienado, por intermedio del concepto humanístico del trabajo, constituye a la vez el pensamiento director y el punto equívoco y cuestionable de la doctrina económica de los *Manuscritos.* Lo primero, porque expresa la posición crítica de Marx frente a la economía política clásica. Lo segundo, porque el concepto de alienación vincula en una forma abstracta, dos niveles del saber heterogéneos. Mientras que el trabajo asalariado es una forma histórica del trabajo, susceptible de observación, descripción y comparación histórica, el concepto humanístico del trabajo, que funciona como criterio discriminador, no lo es. Tal concepto no es más que la expresión de un ideal. Por lo tanto, el trabajo asalariado se cualifica negativamente como trabajo alienado (como ser otro) por relación a

un determinado ideal que establece lo que el trabajo *debe ser* como expresión de la esencia humana del hombre.

Es importante señalar que en los *Manuscritos* Marx alude a otro concepto de alienación, cuyo significado es histórico. Por ejemplo, dice: “El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiese alumbrar su riqueza interior”. Marx no desarrolla esta indicación, pero, ¿qué hay que entender por “el ser humano tenía que...”, acabado de citar? Sin duda, se insinúa la comprensión del fenómeno del trabajo alienado y del capitalismo como una etapa necesaria del proceso de autorrealización del hombre. Mas, en este caso, dicho fenómeno se entiende a partir de una visión de la historia como totalidad y su significado, como ocurre en Hegel, adquiere un valor enteramente positivo. Aplacemos la discusión de este problema para un momento posterior.

B. Existencialismo y alienación

Los *Manuscritos* nos ofrecen un ejemplo bastante claro del uso antropológico-filosófico del concepto de alienación, pero vinculado a una concepción esencialista del hombre. ¿Qué ocurre, por el contrario, si referimos el concepto a una concepción antropológica de tipo existencialista?

Observemos, ante todo, que en este caso admitimos como punto de referencia una idea del hombre que se caracteriza por los siguientes rasgos: a) la esencia del hombre se funda en su existencia b) por lo tanto, no hay una esencia humana, con un contenido material, que prefije por anticipado lo que el hombre debe llegar a ser como existente c) el hombre se define como un “ser posible”, como un permanente “proyecto de ser” d) lo único que cabe establecer son las formas constitutivas de su existir: condiciones oncológicas que no predeterminan ningún proyecto de vida concreto, sino los fundamentos posibilitadores, a la vez que limitativos, fácticos, de cualquier proyecto.

Si a partir de estas premisas antropológicas consideramos el uso crítico-práctico del concepto de alienación, parece que se nos impone —como primera

exigencia teórica— una modificación sustantiva de expresiones que son habituales en el uso del concepto: pérdida del propio ser, devenir otro, etc. En efecto, desde una perspectiva existencialista lo que el hombre desconoce o pierde, como ser alienado, no puede ser ningún "verdadero ser", ninguna "riqueza interior" que, por definición, no se le atribuyen. El concepto de alienación, con su connotación negativa: no ser lo que uno es, no existir relativamente a su verdadera esencia, etc., no parece tener cabida en una doctrina que invierte radicalmente la relación esencia-existencia. Al faltar el punto de referencia (el criterio discriminador), falta también la perspectiva adecuada desde la cual es posible determinar y valorar críticamente y en concreto lo que significa pérdida y extrañamiento. Si el hombre es un ser "proyectante-yecto" (Heidegger), que "se hace" sin más presupuestos que los caracteres formales de su estructura mitológica, cualquier posibilidad o proyecto de vida es siempre un modo positivo de "darse" una esencia que por principio no posee. Desde este punto de vista, la distinción marxista entre el hombre capitalista y el socialista carece de valor para el existencialismo. No puede afirmarse —no lo parece, al menos— que el hombre capitalista represente la alienación de la verdadera esencia humana y el socialista su reapropiación. Habría que decir, más bien, que se trata de dos proyectos distintos del existir igualmente positivos. Dentro del existencialismo, en donde el hombre se define como "poder ser", lo único que cabe es distinguir posibilidades, pero sin recurrir al supuesto de que unas son la expresión de la verdadera esencia humana y otras su negación. Lo cual, en resumen, parecen llevarnos a la conclusión de que el concepto de alienación no tiene cabida en la doctrina existencialista.

Soy completamente consciente de que esta conclusión no parece adecuarse a ciertos rasgos fundamentales de las filosofías de Heidegger y Sartre y de que, en su contra, pueden esgrimirse algunas objeciones de peso. La primera, bastante obvia, es que si el existencialismo (particularmente el sartreano) establece como principio ontológico que el hombre carece de esencia sustantiva, si afirma además que es un ente absolutamente responsable de su propio ser

(sin puntos de apoyo trascendentes), entonces el hecho de que históricamente se haya autocomprendido y comportado como si fuera una sustancia, o como ente creado, el que haya poblado el cielo de fines y valores trascendentes, el que haya desconocido, hasta la aberración o la comicidad, su condición de ente desarraigado, ¿no testimonia precisamente su carácter de especie autoalienada? ¿No ha existido y se ha comprendido como otro del que realmente es?

A esta primera objeción cabe añadir una segunda, que se refuerza documentalmente en las mismas filosofías que estudiamos. No hay duda de que los representantes más calificados del existencialismo, Heidegger y Sartre, parecen entender el significado humanístico de sus respectivas doctrinas mediante una referencia, por lo menos implícita, al concepto de alienación. El existencialismo define el ser hombre como "ser relativamente al propio ser" (Heidegger) o como "ser para sí" (Sartre). Sobre esta base, Sartre distingue dos modalidades del existir: el "espíritu de seriedad" y el "espíritu de libertad". Considera, sin embargo, al "espíritu de seriedad" como un modo de encubrir y desfigurar el "espíritu de libertad" (la verdadera estructura ontológica del hombre). Por su parte, Heidegger distingue también dos modalidades del "ser en el mundo": la "existencia auténtica" y la "existencia inauténtica" o cotidiana; califica también a ésta como una forma de huir de la inhospitalidad que subyace en la forma auténtica del existir. Ambos pensadores, por lo tanto, parecen cualificar ciertas formas de la existencia como "siendo otras". Por último, los dos han valorado la trascendencia y el significado de sus doctrinas —Sartre, en particular, de un modo que no ofrece dudas—, como una invocación para superar individualmente las formas de vida inauténticas.

Intentemos un examen un poco más atento de estas objeciones. Sin duda, su verificación, tanto en *Ser y tiempo* como en *El ser y la nada* suscita la impresión de que nuestra conclusión inicial es apresurada. Evidencia dicha verificación que hemos desconocido, de una manera olímpica, la presencia de términos y fórmulas que, en ambas obras, testimonian un marco de referencia constituido por el concepto de alienación. Por ejemplo, a lo largo de toda la primera

parte de *Ser y tiempo* la existencia inauténtica se define por referencia y contraposición a la auténtica mediante un juego de términos y expresiones de esta índole: "pérdida del quién", "no ser propiamente", "arrebatamiento del ser", "no ser él mismo", "huida y fuga", "desvío", etc. Además de esto, en el parágrafo 38 se utiliza expresamente el término "*Entfremdung*" como caracterización del "ser caído" en el mundo cotidiano. Sin embargo, el análisis del problema que discutimos no puede prescindir de la doctrina general que se sustenta en la misma primera parle de *Ser y tiempo.* En efecto, no hay que perder de vista el dato de que Heidegger, si bien califica a la "existencia inauténtica" como un desconocimiento del "sí mismo propio", también insiste reiteradamente, para que no haya confusión, en la idea de que tal modo de existir es constitutivo de la "existenciariedad". "El uno —declara Heidegger— es un existenciario inherente, como fenómeno original, a la constitución positiva del Dasein"[7]. Con relación al fenómeno de la "caída", dice igualmente: "Se entendería mal la estructura ontológico-existenciaria si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óntica, que quizás pudiera eliminarse en estadios más avanzados de la cultura humana". En contra de esta interpretación, Heidegger ha insistido en la afirmación de que la "existencia inauténtica" (como modo de ser en el mundo cotidiano) constituye una forma regular y permanente de la existencia humana[8].

Aparte de este aspecto de la cuestión, es igualmente reveladora la forma como Heidegger caracteriza a la modalidad de la existencia propia o auténtica. "El ser sí mismo —nos dice— no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del "uno", sino que es una modificación existenciaria del "uno", en cuanto éste es un esencial existenciario"[9]. En otro pasaje reitera este mismo pensamiento, bajo esta forma: "No es la existencia propia nada que flote

[7]_ *Ser y tiempo* (Traducción de J. Gaos), FCE. México 1951, pág. 149.
[8]_ *Op. cit.,* pág. 204.
[9]_ Op. cit., pág. 151.

por encima de la cotidianidad, sino existenciariamente sólo un modificado empuñar a ésta"[10].

Por último, hay que señalar también, como un aspecto fundamental, que la "existencia inauténtica" es como es precisamente como expresión de la existencia auténtica, aunque ésta permanezca encubierta y desconocida. Pero, incluso, el encubrimiento hay que concebirlo como un fenómeno positivo derivado del ser auténtico del Dasein. El perderse en los útiles, en las [11]novedades, en las habladurías, el comprenderse desde el mundo bajo la forma del "curarse de" los útiles son fenómenos que no representan sino una "huida" o un "desvío" de la inhospitalidad subyacente en el ser propio del Dasein. No se trata, pues, bajo ningún respecto, de que el Dasein, en la impropiedad, se haga otro del que es, sino que sigue siendo su ser bajo otra modalidad existencia. El mismo Heidegger lo expresa en este texto: "El no ser él mismo funciona como posibilidad positiva del ente que 'curándose de' esencialmente, se absorbe en un mundo. Este 'no ser' tiene que concebirse como la forma de ser inmediatamente el ser ahí, la forma en que éste se mantiene regularmente"

Estas breves indicaciones permiten concluir que la relación entre la "existencia propia" e "impropia" es establecida por Heidegger a partir de un esquema categorial (el concepto de *modo, modalidad)* que no corresponde al que representa la alienación. Sin duda, la presencia del término "Entfremdung" autoriza una interpretación de la "existencia impropia" en términos de alienación, pero esta posibilidad hermenéutica debe ser confrontada con la tesis del mismo Heidegger de que la "existencia impropia" constituye una "posibilidad positiva" y una forma de ser regular del Dasein. Esta tesis pone de relieve que el uso del concepto de "Entfremdung", por parte de Heidegger, merece una atención especial. La "Entfremdung" aparece, en el citado parágrafo 38, junto con la "tentación", el "aquietamiento", el "enredarse en

[10]_ *Op. cit.,* pág. 207.
[11]_ *Op. cit.,* pág. 203.

sí mismo", como uno de los caracteres de la "existencia impropia" en cuanto "ser caído"; en ningún caso como el principal o dominante. En segundo lugar, la traducción de "Entfremdung" por alienación es correcta, pero nada se gana si no se precisa en qué sentido hay que entender el término alienación. Afirmar, por ejemplo, como hace Ernesto Mayz, que lo específico de la concepción heideggeriana de la alienación, frente a la marxista, estriba en que la alienación "constituye, antes que un fenómeno episódico provocado por circunstancias fortuitas o contingentes, un modo de ser esencial del Dasein"[12], equivale a dar por sentado un paso previo que no ha sido discutido. Supongamos, por vía de ejemplo, que afirmamos que el capitalismo constituye la alienación del trabajo, pero que esta alienación es esencial al ser del hombre. En este caso, la diferencia entre esta tesis y la marxista no residiría en el hecho de que una afirme la esencialidad del capitalismo y la otra lo niegue, sino en el hecho de que, en el primer caso, utilizamos un esquema teórico de la alienación completamente ajeno al marxista. O, mejor expresado: en que no utilizamos ningún esquema de la alienación. El ejemplo vale para Heidegger. Si la "existencia impropia" representa un modo de ser regular, permanente y positivo del Dasein, se quiere decir que no puede verse como una alienación de la "existencia propia", ni en el sentido de que ésta se hace "otra de sí", ni en el sentido de que constituye un "deber ser" respecto del cual se establezca el "no ser" de la "existencia impropia". Con otras palabras, la relación entre "existencia propia" e "impropia" no es una relación de alienación o, por lo menos, no lo es en el sentido en que entendemos este término dentro de la tradición filosófica hegeliano-marxista.

[12]_ Ernesto Mayz Vallenilla, *Del hombre y su alienación* (Ed. Monte Ávila, Caracas 1969). Una respuesta crítica a las tesis de Mayz Vallenilla la brinda E. Vásquez en *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger* (Ed. EBUC, Caracas 1967). Ambos libros fueron presentados en forma de ponencias, en un coloquio organizado por la Universidad del Zulia en 1964.

Pero, aunque se quisiera ver en la mencionada relación de los dos modos de existencia el esquema teórico de la alienación, fallaría de nuevo este esquema por lo que respecta al criterio discriminador. En efecto, no hay en *Ser y tiempo* ninguna indicación clara sobre posibilidades propias que pudieran desprenderse, al nivel del existir concreto, del hecho de asumir el Dasein su propio ser. Heidegger, como hemos señalado, establece que la "existencia auténtica" es un "modificado empuñar la cotidianidad", pero el sentido de este empuñar y sus formas de vida concretas, existenciales, no son explicitadas. No se sabe en qué habría de consistir el existir propio, por lo que se refiere a planes y fines concretos.

En el caso de Sartre, encontramos también la presencia explícita del término alienación. En la tercera parte, capítulo I, parágrafo IV de *El ser y la nada,* en donde Sartre discute el problema de la experiencia original del prójimo, se afirma lo siguiente: "Pero, de golpe, la alienación de mí, que es el 'ser mirado', implica la alienación del mundo que yo organizo"[13]. La utilización del término alienación, dentro de esta temática, no tiene, sin embargo, nada que ver con el significado de la alienación como concepto crítico. Sartre se refiere al hecho de que "el ser visto por otro" me hace experimentar mi propio ser como algo que me escapa, que yo no soy ni puedo ser en la medida en que me comprendo a mí mismo a través de mis posibles. La experiencia de ser un objeto para otro, para otra conciencia, esta especie de cosificación de mi ser, hay que entenderlo como un límite de mi libertad y, sobre todo, —cosa que Sartre no percibe adecuadamente—, como un límite que me determina como ser social, es decir, que me adjudica una cualificación objetiva —cobarde, valiente, mirón, feo— que yo soy desde siempre en la medida en que sé que mi existencia subjetiva tiene al mismo tiempo una dimensión objetiva, que mis posibles subjetivos se inscriben en significaciones objetivas y que yo me veo a mí mismo como me ve el otro.

---

[13]_ J. P. Sartre, *L'étre et le néant,* Ed. Gallimard, pág. 321.

Pero, de nuevo, este aspecto del problema debe complementarse, como en el caso de Heidegger, con el que se refiere al papel crítico-práctico del "espíritu de libertad" y "espíritu de seriedad". En este sentido, la diferencia que *El ser y la nada* establece entre "espíritu de seriedad" y "espíritu de libertad" —diferencia que en el plano ontológico-formal adquiere contornos más o menos precisos—, se hunde en la indeterminación al pasar al plano práctico de las alternativas concretas de vida. También en Sartre, la vida del hombre serio resulta interpretada como un encubrimiento del fondo singular y desarraigado del hombre, pero tampoco se logra en ningún caso establecer los proyectos humanos que pueden o deben derivarse del reconocimiento del verdadero ser. El resultado práctico de este reconocimiento no logra superar los límites de una formulación ético-formal, de estilo kantiano. Se llega tan sólo al imperativo de que la libertad —entendida como principio ontológico— debe ser el fin "*per se*" que en toda acción hay que salvaguardar. Actúa de tal modo, viene a decirnos Sartre, que la libertad sea considerada como fin universal. Pero este imperativo formal y, por tanto, vacío —como ocurre con el kantismo—, es incapaz de diseñar los proyectos de vida concretos que debo realizar. Puedo enrolarme en el ejército francés de liberación o trasladarme a la zona ocupada de Vichy: el reconocimiento de la libertad —como ocurre en este ejemplo tomado del ensayo de Sartre, "El existencialismo es un humanismo"— sólo me descubre que no hay nada ni nadie que decida por mí. Pero, ¿qué aporta entonces para el caso concreto, la conciencia de mi ser como ser libre?

La conciencia de la libertad me pone fuera del mundo cotidiano, me singulariza como un ente sin fundamento trascendente, pero esta experiencia subjetiva carece de fuerza y contenido —por su carácter formal— para que arraigue de nuevo a través de una acción concreta y positiva. En esto se revela la insuficiencia teórica y la contradicción interna del existencialismo sartreano (como ponen de manifiesto los personajes del teatro y las novelas de Sartre). Visto desde la óptica de la *Fenomenología* de Hegel, se trata de una nueva

versión de la figura espiritual que representa el estoicismo antiguo, pero incluso comparado con éste resulta ser el sartreano mucho más insostenible porque carece de principios que apoyen, a nivel existencial, un ideal de vida activa para la subjetividad consciente de su desarraigo.

3. La alienación como concepto psico-social

Elegimos los siguientes textos de E. Fromm como guía de las reflexiones que nos proponemos presentar en este parágrafo:

- "Se entiende por alienación un tipo de experiencia en la cual la persona se experimenta a sí misma como un extraño".
- "Es el hecho por el cual el hombre no se experimenta como portador activo de sus propias riquezas y poderes. sino como una cosa empobrecida, dependiente de poderes extraños a él, en los que ha proyectado su sustancia vital"[14].

Preguntamos, con relación a estos textos, ¿tomar como criterio discriminador del concepto de alienación el supuesto fenómeno psicológico *experiencia de la alienación*, en el sentido de Fromm, supera los problemas que presenta el criterio antropológico-filosófico?

Depende. Los textos de Fromm son ambiguos porque la supuesta experiencia de la alienación varía su significado según la forma de considerar y precisar el hipotético fenómeno que denota.

[14]_ E. Fromm. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* FCE. México, 1956, págs. 106 y 109.

Hay, por lo menos, cuatro formas distintas de considerar este fenómeno: desde el punto de vista psiquiátrico, desde el punto de vista de las teorías de la personalidad, desde el punto de vista de la psicología social empírica, desde el punto de vista de la dialéctica conciencia-autoconciencia.

Desde el punto de vista psiquiátrico, el fenómeno *experiencia de la alienación* pertenece a la clase de los fenómenos patológicos de la personalidad. Forma parte de las manifestaciones esquizofrénicas y de las psicosis depresivas. Alude a determinadas formas anormales de autoconciencia y de mismidad. Por ejemplo, la autocontemplación de sí como espectador foráneo, el rechazo del propio yo, etc. Este uso psiquiátrico del concepto queda fuera de nuestros objetivos y no va a ser tema de consideración.

Otra cosa ocurre en el ámbito de las teorías psicológicas de la personalidad. Desde el punto de vista de estas teorías, el fenómeno *experiencia de la alienación* denota el hecho de que el sujeto no se experimenta como *sí mismo,* pero esta mismidad que el sujeto no experimenta suele establecerse a partir de una concepción psicológica-humanística de la personalidad, cuya legitimación, a nivel empírico, resulta enormemente problemática.

Fromm

Fromm es un representante calificado de esta corriente personalista. En su obra, ya citada, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* desarrolla la idea de que la sociedad contemporánea es una sociedad enferma. Tras una descripción de ciertas conductas sociales contradictorias, típicas de dicha sociedad, introduce el concepto de "patología social". Este concepto fue formulado por Freud, en 1930, en su ensayo *El malestar en la cultura.* Puesto que se trata de un concepto que extiende al campo social el concepto de "neurosis individual", Freud se dio perfecta cuenta de los inconvenientes teóricos que acarrea su uso. Mientras que el concepto de "neurosis individual" resulta operativo porque establece una comparación entre la conducta del individuo neurótico

y un medio ambiente considerado normal, en el caso de una sociedad neurótica no existe la posibilidad de efectuar dicha comparación, es decir, no existe un criterio discriminador adecuado para tal diagnóstico. Fromm, sin embargo, cree encontrarlo en el concepto de "salud mental". Su tesis, opuesta a la del llamado "relativismo sociológico", es que la "salud mental" no consiste en la adecuación del individuo a la sociedad, sino en *"la adaptación de la sociedad a las necesidades del hombre en función de su aptitud, para frenar o favorecer el desarrollo de la salud mental"*[15]..

El concepto de "salud mental" presupone, ante todo, la discutible premisa teórica de que existen "criterios universales de salud mental, válidos para la especie como tal y por los cuales puede juzgarse el estado de salud mental de cualquier sociedad"[16]. El conjunto de estos criterios normativos es establecido por Fromm a partir de un concepto de naturaleza humana que modifica sustancialmente las premisas del psicoanálisis freudiano. "Freud —nos dice Fromm— buscando las fuerzas básicas que motivan las pasiones y los deseos humanos, creyó haberlos encontrado en la libido. Pero, aunque el impulso sexual y todas sus derivaciones son muy poderosos, no son de ningún modo las fuerzas más poderosas que actúan en el hombre, y su frustración no es causa de perturbaciones mentales. Las fuerzas más poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones de su existencia, de la 'situación humana"[17].

La "situación humana", de la que surgen determinadas necesidades fundamentales, así como la exigencia imperiosa de satisfacerlas, es la consecuencia de que la aparición del hombre constituye "una anomalía de la naturaleza, un capricho del universo"[18]. Mientras que el animal se halla perfectamente adaptado a la naturaleza, el hombre la trasciende y se convierte en un ser desvalido,

[15]_ *Op. cit.,* pág. 68.
[16]_ *Op. cit.,* pág. 20.
[17]_ *Op. cit.,* pág. 33.
[18]_ *Op. cit.,* pág. 29.

sin casa propia, obligado a fabricarse una artificial que le aporte la seguridad perdida. "La evolución del hombre —señala Fromm— se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, y que no podrá nunca regresar a ella, no podrá ser nunca un animal. No hay más que un camino que pueda seguir: salir por completo de su patria natural y encontrar una nueva patria, creada por él, haciendo del mundo un mundo humano y haciéndose él verdaderamente humano"[19].

Esta nueva patria, es decir, el mundo social, sólo llegará a ser un sustituto de la patria originaria y perdida cuando el hombre logre crear una sociedad que dé plena satisfacción a las necesidades profundas que experimenta como resultado de su condición humana radical. Tales necesidades, según Fromm, son las siguientes:

a) *Relación contra narcisismo.* Es la necesidad de establecer vínculos solidarios con el prójimo, de amar, para superar la soledad de su ser sustraído de la naturaleza.
b) *Trascendencia. Creatividad contra destrucción.* Es la necesidad de trascenderse, mediante la creación, del estado de criatura desvalida y pasiva.
c) *Arraigo. Fraternidad contra incesto.* Es la necesidad de sustituir las raíces naturales perdidas, el vínculo con la madre, por nuevas raíces fraternales con el prójimo.
d) *Sentimiento de identidad. Individualidad contra conformidad gregaria.* Es la necesidad de afirmar la autoconciencia y la mismidad contra el anonimato.
e) *Necesidad de una estructura que oriente y vincule. Razón contra irracionalidad.* Es la necesidad que experimenta el hombre, como ente racional, de orientarse intelectualmente en el mundo, mediante un objeto de devoción o de vinculación afectiva[20].

[19]_ *Op. cit.,* pág. 31.
[20]_ *Op. cit.,* págs. 34-63.

Un primer problema para discutir con Fromm y su teoría de las necesidades humanas es el que plantea el sociólogo J. Israel en su libro, *La alienación, de Marx a la sociología contemporánea.* Israel se pregunta: ¿Se trata de una teoría concerniente a la psicología social, en otros términos, las necesidades definidas por Fromm son necesidades generales? ¿Se las encuentra en toda persona y pueden ser observadas empíricamente? ¿Se trata de necesidades cuya existencia se postula? Si se trata de esto, ¿están en la base de una teoría psico-sociológica o participan de un sistema ético-normativo?"[21].

Israel opina que Fromm no se plantea semejantes cuestiones. Nosotros suscribimos esta opinión, pero preferimos decir que no se las plantea adecuadamente, de modo que sus respuestas alcancen un grado mínimo de consistencia, de claridad y de interés. En el capítulo IV de su obra, titulado "Salud mental y sociedad", después de definir el concepto de salud mental como la plena satisfacción de las necesidades fundamentales, escribe Fromm: "Este concepto de salud mental coincide en lo esencial con las normas postuladas por los grandes maestros de la especie humana. Esta coincidencia les parece a algunos psicólogos modernos una prueba de que nuestras premisas psicológicas no son 'científicas', sino 'ideales' filosóficos o religiosos. Les parece difícil, a lo que parece, llegar a la conclusión de que las grandes enseñanzas de todas las culturas se basaron en un conocimiento racional de la naturaleza humana, y en las condiciones necesarias para su pleno desenvolvimiento. Esta última conclusión parece estar también más de acuerdo con el hecho de que, en los lugares más diferentes de este mundo y en épocas muy diferentes de la historia, los 'iluminados' han formulado las mismas normas, sin ninguna, o con muy remota influencia entre sí. Echnatón, Moisés, Confucio, Lao-Tsé, Buda, Isaías, Sócrates, Jesús, han postulado las mismas normas para la vida humana, sólo con muy pequeñas e insignificantes diferencias"[22].

[21]_ *Joachim Israel, L'aliénation, de Marx a la sociologie contemporaine.* Ed. Anthropos, París 1972, pág. 258.
[22]_ *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* págs. 65-6.

No se ve, en este confuso texto, por qué la coincidencia con los "iluminados" debe otorgar a las supuestas premisas psicológicas de Fromm alguna cualidad o valor cognoscitivo excepcional, es decir, por qué invalida —y no más bien refuerza— la objeción de que tales premisas son meros "ideales" especulativos. Tampoco queda claro en qué sentido hay que entender la vaga idea de que las "grandes enseñanzas de todas las culturas se han basado en un conocimiento racional de la naturaleza humana". ¿Qué significa conocimiento racional? No menos pobre y difuso es este nuevo texto de Fromm, destinado a defender su concepción del "psicoanálisis humanístico" del materialista y fisiológico freudiano: "Nuestra premisa filosófica no es la del materialismo del siglo XIX, sino otra que toma como dato empírico fundamental para el estudio del hombre su conducta y su interacción, con el prójimo y con la naturaleza"[23]. ¿Cuál es este dato empírico fundamental?

Ninguno de estos argumentos logra, ni de lejos, situar en un nivel adecuado la discusión con los interrogantes de Israel. La pobreza teórica de Fromm, en este punto, sólo es comparable con la vacuidad de sus divagaciones edificantes. Pero, en realidad, ¿hace falta alguna discusión? La simple descripción de las necesidades fundamentales, hecha por Fromm, nos dispensa de ella, la vuelve innecesaria. Tomemos, por ejemplo, la necesidad de vincularnos con el prójimo. Esta necesidad surge como una compensación por la pérdida de las relaciones instintivas, animales, y está en la base de toda la gama de sentimientos y pasiones conocidos con el nombre genérico de amor. Fromm distingue dos formas de satisfacer esta necesidad: una negativa e impropia, fundada en las relaciones de sumisión o de poder, y otra positiva fundada en la verdadera pasión amorosa. Sobre esta última declara: "Sólo hay una pasión que satisface la necesidad que siente el hombre de unirse con el mundo y de tener, al mismo tiempo, una sensación de integridad e individualidad y esta pasión es el amor". "El amor —señala Fromm— es unión con alguien o con algo exterior

[23]_ *Ibid.,* pág. 66.

a uno mismo, a condición de retener la independencia e integridad de sí mismo. Es un sentimiento de coparticipación, de comunión, que permite el pleno despliegue de la actividad interna de uno"[24]. Esta definición del "verdadero amor" es ampliada con otras fórmulas no menos ilusorias y absurdas. Fromm dice: "En el sentimiento de amor se da la paradoja de que dos personas se funden en una y siguen siendo dos al mismo tiempo"[25]. No contento aún con esta paradoja, y ya en plena efusión mística, Fromm decreta finalmente: "si yo puedo amar únicamente a una persona y a nadie más, si mi amor por una persona me hace más ajeno y distante a mi prójimo, puedo estar vinculado a esta persona de muchas maneras, pero no amo. Si puedo decir 'te amo', digo, 'amo en ti a toda la humanidad, a todo lo que vive, amo en ti también a mí mismo"[26].

¡Cuán diferente de estas beatas elucubraciones santurronas, falsas, hipócritas, carentes de cualquier base seria, resulta ser esta sincera confesión de Marx a su esposa Jenny, en una carta del 11 de junio de 1856: "...pero el amor, no por el hombre de Feuerbach, no por el intercambio orgánico de Moleschott, no por el proletariado, sino el amor por la mujer querida, y en este caso por ti, es lo que hace que un hombre vuelva a ser hombre".

No tiene objeto preguntar por las bases empíricas de semejantes elucubraciones sobre el amor, como no lo tiene tampoco respecto a las restantes necesidades definidas por Fromm. Pero tanto más absurda se vuelve entonces la tesis principal propuesta por éste: la de que dichas necesidades constituyen el criterio discriminador para establecer el grado de salud mental o de enfermedad de la sociedad contemporánea. En efecto, ¿qué cabe esperar de semejante diagnóstico? ¿Qué tipo de juicio se obtiene, desde dicha perspectiva teórica, sobre la sociedad contemporánea?

[24]_ *Op. cit.,* pág. 35.
[25]_ *Op. cit.,* pág. 36.
[26]_ *Op. cit.,* pág. 36.

Estos interrogantes nos introducen directamente en nuestro tema: el fenómeno de la experiencia de la alienación. La alienación, según Fromm, es "el resultado de los efectos negativos de la sociedad capitalista sobre la personalidad"[27]. Antes de analizar, con algún detalle, estos efectos, quisiera hacer dos observaciones preliminares a la exposición de Fromm.

La primera es que la doctrina de Fromm se inspira en los Manuscritos de Marx, pero así como estos se mantienen dentro de un marco de sobriedad estilística y conceptual, dicha doctrina se hincha y desata exageradamente con una acumulación de afirmaciones banales, observaciones impropias, juicios críticos romos, frases efectistas, citas de apoyo intrascendentes, necedades, que, a la postre configuran un insuperable modelo de lo que suele ser en general la exaltada, caprichosa y confusa literatura sobre la alienación.

La segunda observación es que en la exposición de Fromm encontramos las dos ideas-ejes en que se apoya en general la doctrina de la alienación: a) la idea de que la objetividad social se convierte en una realidad extraña, autónoma y dominante b) la idea complementaria de que el hombre es dominado, poseído, manipulado por dicha objetividad. Estas dos ideas centrales suelen aceptarse casi siempre sin discusión, no obstante que, no sólo desde el punto de vista empírico, sino teórico, plantean más problemas que los que habitualmente se supone. Es ya una verdadera lata —para decirlo coloquialmente— la insistencia abusiva en la tesis de la autonomía de la objetividad social y la paralela sumisión e impotencia del sujeto. Aparte de que en este tipo de afirmaciones subyace un esquema teórico de la relación sujeto-objeto, que habitualmente no se discute, —el de la identidad—, hay que decir, como observación elemental, que siempre que encontramos una objetividad social establecida, dominante —sea la que sea— encontramos también prácticas humanas que se identifican con ella, que la recrean y sostienen continuamente, es decir, le asignan la cualidad de autónoma.

---

[27]_ Op. cit., *pág. 106.*

Hablar sin más de autonomía, conduce sin remedio a confusiones y juicios erráticos. Fromm, por ejemplo, afirma: “El hombre ha creado un mundo de cosas hechas por él como no había existido nunca antes y ha construido un mecanismo social complicado para administrar el mecanismo técnico que ha hecho. Pero toda esta creación suya está por encima de él. No se siente a sí mismo como creador y centro, sino como servidor de un ‘golem’ que sus manos han construido”[28]. Este juicio espectacular sobre la técnica basa su espectacularidad en la idea de que la técnica está por encima del hombre que la ha creado. Si “por encima” quiere decir que el sistema técnico es incontrolable globalmente, depara continuas novedades imprevistas, conduce a errores y consecuencias no calculados, etc., nada hay que añadir salvo la observación de que éste es el caso normal de toda actividad humana, a menos que se la interprete con criterios humanísticos y axiológicos absolutos. Si “por encima” significa, en cambio, lo que afirma Fromm, a saber, que la técnica se ha convertido en un Golem, algo sin alma, un autómata que domina al hombre, entonces esta apreciación, no sólo es falsa, sino necia. Incluso Dios, el gran dominador, domina al hombre sólo en la medida en que es dominado continuamente por las extravagantes ocurrencias de éste (misterio de la Trinidad, asunción de la Virgen María, etc.). Dios es, a la vez, victimario y víctima. Pero, además, como señala Sartre en la Crítica: “Los hombres están mediados por las cosas, en la exacta medida en que las cosas están mediadas por los hombres”. Este principio de circularidad no tiene comienzo. Si suprimimos la categoría de la mediación ponemos las cosas o el hombre en estado de inmediatez y esto quiere decir, en un estado abstracto inexistente. Ponemos, por ejemplo, la “gran empresa”, la “técnica”, la “opinión pública” como entidades independientes de la praxis humana y no como expresión constante e inseparable de ésta. Pero el discurso sobre la autonomía y el extrañamiento de la objetividad se complementa casi siempre

[28]_ Op. cit., pág. 109.

en todos los ejemplos del género —como lo muestra muy bien el texto de Fromm—, por el empleo paralelo del concepto universal abstracto de "el hombre". Así, según Fromm, "el hombre no se experimenta como centro", "el hombre no sabe qué hacer de su tiempo libre", "el hombre no sabe qué hacer de sí mismo". Ocurre, claro está, que no existe "el hombre", sino los hombres concretos que, en general, sí saben qué hacer con su tiempo libre, sí se experimentan como centro, sí saben qué hacer con ellos mismos. Independientemente, por supuesto, de que lodo esto coincida o no con nuestras estimativas, con lo que creemos que deberían hacer y no hacen.

Lo que deseamos advertir, en conclusión, con este breve señalamiento, es que el significado empírico-descriptivo de la alienación, expresado mediante las ideas de la inversión de la relación sujeto-objeto, separación, autonomía e independencia del objeto, supeditación pasiva del sujeto, debe ser revisado. Generalmente se utiliza a partir de un significado axiológico implícito, no siempre reconocido, o funciona en correspondencia con esquemas filosóficos y no ajustado a conceptos sociológicos empíricos. La definición de "objetividad social" —que es lo verdaderamente importante y lo que está en la base de este problema— presenta, como lo ilustra el marxismo, dificultades nada fáciles de resolver.

Un ejemplo ilustrativo de estas dificultades lo proporciona el concepto de "separación" (Trennung) que, aparte de constituir uno de los significados básicos de la idea de alienación en el Marx maduro, es tomado por muchos exegetas como un punto de apoyo para sostener que la alienación en Marx es de naturaleza empírica y descriptiva. Considerado formalmente, el concepto de "separación" establece que el sujeto está alienado en la medida en que cualquiera de sus cualidades o atributos esenciales, objetivado socialmente, existe separado de él. Esta separación se expresa mediante fórmulas del tipo: "no pertenecer a", "no ser propio de". A partir de este significado básico, la alienación se determina o especifica, en Marx, mediante otros significados análogos y complementarios: extrañamiento, independencia, dominio, oposición,

indiferencia, enfrentamiento, inversión, etc. Se habla, por ejemplo, de que el trabajo separado se opone al trabajador, le es extraño, etc.

El uso del concepto de "separación" se apoya en las siguientes premisas filosóficas:

a) La "separación" se establece sobre la base del concepto de "objetivación" como forma básica de la relación sujeto-objeto.
b) La "separación" expresa un cierto tipo de relación sujeto-objeto y no un mero estado aislado, atómico, entre los términos. "Separación" constituye el tipo básico de articulación de las partes que configuran la sociedad capitalista.
c) La "separación" se establece por referencia a un cierto tipo de unidad. Por ejemplo, en Marx, "separación" se contrapone a "unidad natural" como forma de las relaciones económicas en las sociedades precapitalistas.
d) La "separación" expresa un cierto tipo de relación y ésta equivale concretamente al conjunto de relaciones sociales predominantes en la sociedad capitalista. Los términos separados están mediados por una determinada configuración social.

Todas estas premisas formales cobran distinto significado material según que el concepto de "separación" y los términos por él relacionados se usen con un significado empírico o no. En las exégesis marxistas, encontramos varias veces las dos alternativas. Por ejemplo, la "separación" entre trabajo y medios de producción, entre el trabajador y su actividad, entre el trabajador y el capitalista —como articulaciones del sistema económico capitalista—, denotan fenómenos observables empíricamente cuando la separación se establece a partir del principio jurídico de la propiedad. Lo que importa señalar es que, en tales casos, la alienación, entendida como "separación", se limita a constatar y explicar un hecho histórico, social, económico, sin introducir en el concepto ninguna connotación crítica.

Otra situación teórica distinta es la que se presenta, en el mismo Marx, cuando el concepto de "separación" incluye, además de su significado empírico,

un significado de valor. En este caso la "separación" de la objetividad se entiende como "alteridad" o "ser otro", es decir, por medio de una negación determinada. Se afirma, entonces, que el sujeto está alienado en la medida en que cualquiera de sus atributos esenciales, objetivados y separados, se convierte en un "ser otro" respecto del "verdadero ser" del sujeto.

Ejemplo: La afirmación de Marx, en los *Manuscritos* y en otras obras posteriores, de que el "producto del trabajo no pertenece al trabajador" puede entenderse, como hemos dicho, en el marco de un significado descriptivo y enuncia un hecho verificable. Este hecho, además, puede ser comparado con otras formas económicas del pasado, en las cuales el producto pertenece al trabajador. Pero, la misma afirmación puede ser entendida en el sentido de que el producto, como valor de uso, no pertenece al trabajador porque se ha hecho otro del que debe ser, por ejemplo, valor de cambio y mercancía. En este caso, "no pertenecer" significa no ser propio, no corresponder a la verdadera esencia del trabajo y del sujeto que lo ejerce como propiedad esencial.

Observemos aquí que el concepto de "alteridad", como modo de entender la separación, puede tener, desde el punto de vista ontológico, dos significados diferentes: el primero, de estirpe hegeliana, designa la estructura del sujeto como "ser escindido", como "igualdad consigo mismo en el ser otro"; el segundo, el resultado de una falsa objetivación. Si exceptuamos a Lukács, cuyo concepto de alienación recupera, como veremos, el significado hegeliano de la alteridad, puede afirmarse que la mayoría de las exégesis actuales de la alienación, en el campo marxista, toman la alteridad en el segundo de los significados.

Con respecto a este uso predominante hay que esforzarse en distinguir "separación" y "alteridad". Si a nivel ontológico puede decirse que son correspondientes o complementarios, o que forman parte de una misma estructura de ser, esta misma afirmación es cuestionable en el plano cognoscitivo. La dificultad que, en este punto, presentan muchas veces los textos de Marx, estriba en que se da en ellos un corrimiento o paso inadvertido de un significado a

otro —de “separación” a “alteridad”—, sin advertir las exigencias gnoseológicas correspondientes. La razón es que Marx no tiene en cuenta la dimensión axiológica implícita en el concepto de alienación; maneja el concepto como un fenómeno de la realidad sin advertir los esquemas teóricos con los cuales lo aplica. Marx asume el concepto, a partir de Feuerbach, pero en una forma acrítica, o, mejor dicho, lo asume críticamente frente a Hegel —estableciendo que su concepto de Logos es una alienación del pensamiento humano—, pero no lo examina como categoría cognoscitiva.

Resulta, sin embargo, que el uso de los conceptos de “separación” y “alteridad” nos instala en niveles teóricos distintos y que la posible unificación de estos niveles constituye precisamente la piedra de toque para un uso adecuado de la idea de alienación. En efecto, una cosa es afirmar, por ejemplo, que en la sociedad capitalista el trabajo y los medios de producción están separados, es decir, pertenecen a sujetos distintos, y otra cosa es establecer, al mismo tiempo, que los medios, como medios del capital, “son otros” de lo que deberían ser. Esta segunda afirmación implica un esquema teórico completamente distinto del que requiere la primera. Exige el esquema antropológico de la alienación, tal como ha sido expuesto en el parágrafo 2 de este estudio.

Detengamos aquí la discusión de este tema capital y volvamos a Fromm. Hemos dicho antes que la alienación es, según Fromm, el efecto negativo de la sociedad capitalista sobre la personalidad. Esto significa que el carácter alienante de esta sociedad se concluye teóricamente a partir de la constatación de los trastornos que provoca en la personalidad y en la salud mental. Tales trastornos los resume Fromm, al comienzo de su exposición, con el siguiente texto: “Entendemos por alienación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño; podría decirse que ha sido enajenada de sí misma. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con

ninguna otra persona. Él, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior"[29].

Si recordamos que nuestro interés por la doctrina de Fromm está motivado por la posibilidad de que aporte un criterio discriminador de carácter empírico, (el fenómeno de *la experiencia de la alienación),* que supere los criterios esencialistas propios de las doctrinas antropológico-humanísticas, lo que nos interesa retener del texto acabado de copiar son las afirmaciones del tipo: "la persona no se siente como centro", "no se siente creador de sus actos", "no tiene contacto consigo mismo", "se siente como se sienten las cosas", etc. La cuestión a formular es: ¿Se trata, en todas estas afirmaciones, de verdaderas experiencias? ¿Son experiencias verificadas por métodos empíricos?

La lectura de la descripción que nos ofrece Fromm conduce necesariamente a una respuesta negativa. En esta descripción se señalan las actitudes implícitas en el desempeño de ciertos "roles" actuales (el de burócrata, propietario, accionista, director de empresa, etc.); se señalan igualmente las actitudes que acompañan a ciertas actividades como las de consumo, adquisición y uso de las cosas. Se establecen a menudo comparaciones entre algunas de estas actitudes y las que Fromm supone que eran propias de los mismos "roles" en el siglo XIX o en la Edad Media, pero no hay en todo ello la más mínima prueba de que los sujetos de dichas actitudes se sientan o experimenten a sí mismos como supone Fromm. Las "experiencias de la alienación", lejos de constituir el criterio determinante, no sólo no son descritas, ni verificadas, sino que ni siquiera se mencionan.

Resulta totalmente improductivo, para nuestros fines críticos, analizar y discutir con mayor detalle la teoría de la alienación que propone Fromm. Resalta en ella, bajo otra modalidad, una reproducción del concepto antropológico-humanístico de esencia humana y, por lo que respecta al significado y

[29]_ *Op. cit.,* pág. 106.

al uso del concepto de alienación, volvemos a encontrar los mismos inconvenientes teóricos que hemos analizado en los parágrafos anteriores. En efecto, el supuesto fenómeno de la "experiencia de la alienación" se apoya en un concepto de personalidad que no contiene más que las ideas sobre el ser del hombre formuladas por el humanista crepuscular llamado Fromm.

Seeman

Preguntamos, ahora: ¿Las deficiencias de la teoría de Fromm resultan superables por la psicología social empirista? En principio, lo parece. El psicólogo social empirista sostendrá, como punto de partida, que ninguna teoría sobre la alienación tiene valor científico mientras no sea el resultado de una investigación empírica sobre las experiencias y las conductas de los sujetos supuestamente alienados. Los datos obtenidos, mediante procedimientos empíricos, de aquellas experiencias y conductas constituyen, sin duda, un sano correctivo frente al peligro de la especulación y de las definiciones apriorísticas. Sin embargo, cuando estos datos pretenden constituir el único y decisivo criterio para establecer el significado y el uso del concepto de alienación, surgen objeciones de indudable consistencia. Se argumenta entonces que obtenemos información sobre los sentimientos con los cuales se experimentan los sujetos, pero no sobre el carácter de las formas sociales objetivas que enmarcan y condicionan sus experiencias y comportamientos. Como señala Adorno: "La investigación social empírica toma el epifenómeno, lo que el mundo ha hecho de nosotros, por la cosa misma"[30]. Aparte de esto, hay que subrayar el hecho de que, en dichas teorías, el concepto de alienación suele carecer por lo regular de un significado epistemológico propio; opera como un mero equivalente de categorías que son lo suficientemente claras por sí mismas.

[30]_ *La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Ed. Grijalbo, Barcelona, 1973, pág. 114.

Una ilustración de estos inconvenientes teóricos la proporcionan los trabajos de Melvin Seeman[31], que han servido de base a toda una ingente producción de la psicología social norteamericana sobre los usos y los significados empíricos del concepto de alienación.

Con el término alienación, Seeman distingue un conjunto de cinco sentimientos relativos a las formas como el individuo puede actuar y responder a sus expectativas. Estos sentimientos son los siguientes: *sentimiento de impotencia,* que es característico de las situaciones en las que el individuo no controla los resultados de su actividad; *sentimiento de absurdidad,* que sobreviene cuando el individuo no comprende el fundamento de la organización social de la que es miembro; *sentimiento de anomia,* que da expresión al hecho de que el sujeto no es capaz de alcanzar fines sociales deseables; *sentimiento de aislamiento,* que se manifiesta cuando el individuo es incapaz de aceptar fines y normas convalidados por su sociedad; *sentimiento de alienación de sí,* que aparece ante la experiencia de que las diferentes actividades del individuo no constituyen un fin en sí mismo.

Seeman considera que la existencia en los individuos de uno o varios de estos sentimientos debe tomarse como criterio para explicar ciertos comportamientos atípicos, que se apartan de las respuestas usuales que cabría esperar. Por ejemplo, se establece una relación directa entre la constatación de la presencia del *sentimiento de impotencia* y la capacidad de aprendizaje o de adquisición de conocimientos. Al mismo tiempo, Seeman establece también una correlación, entre la presencia, en el individuo, de aquellos sentimientos y la existencia y vigencia de la sociedad de masas. De este modo elabora un esquema teórico de tipo causal, en el que la alienación se halla, como punto intermedio, en relación de efecto respecto de la sociedad de masas y de causa por relación a determinados comportamientos individuales atípicos.

---

[31]_ Véase la obra colectiva *La alienación como concepto sociológico,* Ed. Signos, Buenos Aires, 1970.

Este esquema teórico no tiene, desde luego, nada de novedoso. Su importancia estriba únicamente en la metodología con que Seeman lo pone en práctica. En primer lugar, la presencia de sentimientos de alienación se establece mediante pruebas empíricas que permiten concluir, según una cierta escala, su grado de intensidad en los sujetos observados. En segundo lugar, estos mismos sujetos son sometidos a otras pruebas empíricas que permiten verificar determinadas respuestas inusuales a las expectativas de su situación vital inmediata. El investigador concluye finalmente que puede establecerse una relación causa-efecto entre la intensidad de los sentimientos de alienación y las respuestas observadas: éstas se intensifican en razón directa con la intensidad de los sentimientos.

Demos por sentado el hecho de que los significados de los sentimientos de alienación se hayan obtenido inductivamente y estén definidos con claridad; aceptemos igualmente que las pruebas realizadas son confiables en sus resultados. Admitidos estos dos supuestos, debemos preguntar: ¿qué papel juega, en esta teoría, el uso del concepto de alienación? ¿Qué finalidad epistemológica desempeña?

Es ya un dato revelador la siguiente declaración del propio Seeman: "Se podría sostener, dada la ausencia de unidad entre las categorías, no hablar de alienación, sino de impotencia, etc., a lo cual me opondré muy débilmente. No tengo particular preferencia por la palabra alienación. Pero no hay que olvidar, sin embargo, que no es conveniente ignorar de este modo todo el interés que han demostrado los sociólogos y otros investigadores con respecto a la noción de alienación desde el punto de vista histórico. Si bien evité pronunciar esta palabra, sé bien que mis estudios tienen por objeto problemas a los que se dedican aquellos que utilizan la palabra, me parece, pues, preferible continuar empleando una expresión usada tan tenazmente en la historia intelectual, pero hay que tratar de que adquiera progresivamente una mayor precisión a fin de que pueda ser utilizada convenientemente en la investigación empírica"[32].

[32]_ *La alienación como concepto sociológico,* op. cit., pág. 134.

Seeman, como se desprende de este curioso texto, utiliza el término alienación por convención y sin asignarle ningún significado preconcebido. Aunque esto pueda valorarse positivamente, en el sentido de que no se utiliza el termino en una forma especulativa, esto es, por referencia a criterios discriminadores no verificados empíricamente (esencia humana, situación original, etc.), es evidente también que la falta de un significado preciso que forme parte integrante de una teoría entraña el peligro de un uso totalmente superfino.

Supongamos, por vía de ejemplo, que interpretamos la teoría de la alienación que Marx desarrolla en los *Manuscritos* de este modo: una determinada organización económica crea una determinada forma de trabajo que provoca en los sujetos que lo realizan determinadas reacciones sentimentales que afectan negativamente sus respuestas. Esta interpretación puede considerarse correcta (no, claro, en términos de Marx), pero en ella pierde todo sentido y toda trascendencia el uso del concepto de "trabajo alienado". Si, por el contrario, este concepto es indispensable desde el punto de vista económico o sociológico es preciso que introduzca un significado epistemológico propio, es decir, diferente del significado causal que establece una relación ya conocida entre los términos que enlaza. Por lo tanto, podemos afirmar que el problema que plantea el punto de vista de Seeman y, en general, el de cualquier posición semejante a la suya, no es solamente determinar si el concepto puede ser utilizado convenientemente a nivel empírico, sino, además, si posee un significado teórico propio y realmente útil para la interpretación de la realidad social.

Esto último es lo que no evidencia la teoría de Seeman. Su idea de que la sociedad de masas produce, entre algunos de sus miembros, ciertos sentimientos y que estos, a su vez, inciden en sus conductas, constituye una explicación de tipo causal que no requiere para nada del concepto de alienación. La presencia de este término, dada su carga semántica filosófica, no puede producir sino equívocos. En general, es lo que sucede en la mayoría de las teorías psicosociales de carácter empirista. El concepto de alienación no introduce en los fenómenos ninguna dimensión categorial relevante. Sobre todo —y este es

un punto importante— no introduce ninguna dimensión crítica. Si, como hemos visto anteriormente, en el uso antropológico-filosófico del concepto, ocurre que una representación axiológica adopta el papel de una representación categorial, en el uso psicosocial una representación causal, clara y distinta por sí misma, se recubre con una denominación vaga y superfina. Además, si en el primer caso se hace dudosa la aplicación empírica del concepto de alienación, en el segundo resulta innecesaria.

Heller

Un último aspecto discutible, en el supuesto fenómeno *experiencia de la alienación,* aparece cuando se analiza adecuadamente el término "experiencia". En efecto, el significado de esta palabra varía sustancialmente según que entendamos el genitivo "de la alienación" en un sentido objetivo o subjetivo. En el primer caso, "experiencia de la alienación" significa todo lo contrario de lo que supone Fromm. Quien se experimenta a sí mismo como alienado, como otro, como extraño, como no siendo "sus poderes y riquezas" o su "sustancia vital" tiene conciencia de no ser él mismo y, por lo tanto, visto desde el ángulo de la dialéctica conciencia-autoconciencia, ello representa una experiencia de desalienación. En los *Manuscritos,* dice Marx: "Si yo sé que la religión es la autoconciencia enajenada del hombre, sé confirmada en ella, no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi yo mismo, la autoconciencia correspondiente a mi esencia, no se confirma en la Religión, sino más bien en la Religión superada, aniquilada"[33]. Con un ejemplo más sencillo: si un enajenado mental va, por propia iniciativa, a casa del psiquiatra, es porque está menos enajenado que otro demente que ni siquiera experimenta tal necesidad. El primero se da cuenta, por lo menos, de su propia enfermedad. El reconocimiento de la autoalienación equivale a su

[33]_ *Karl Marx, Manuscritos* (Traducción de F. Rubio); op. cit, pág. 198.

objetivación y, por lo tanto, a una autoconciencia desalienada. El verdaderamente alienado es el que no se experimenta como tal o el que atribuye su estado a causas que no son las reales.

Esto es lo que ocurre al entender la expresión "experiencia de la alienación" en el sentido de un genitivo subjetivo. Aquí nos referimos a aquellas formas de la conciencia social que desfiguran y hacen desconocer la verdadera realidad de una situación política, social, económica, etc. Marx, en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel, identifica a la filosofía, a la conciencia filosófica del idealismo alemán, como una de estas formas típicas de desfiguración y encubrimiento de la realidad. La filosofía idealista alemana, dice Marx, no es otra cosa que una desfiguración de la situación política y social alemana de la época, retrasada con respecto a la situación de Francia e Inglaterra. Estas naciones han realizado la revolución política y económica. Alemania, en cambio, hace la revolución filosófica. Los alemanes superan en la esfera del pensamiento abstracto, de la ideología filosófica, lo que sus vecinos han superado en el terreno de la realidad. Por esto están alienados con relación a su verdadera situación histórica, a su verdadero ser político y social.

Marcuse, en *El hombre unidimensional,* utiliza también —en forma tácita— el concepto de *experiencia de la alienación* con este mismo significado. Su tesis central es que en las sociedades de consumo se produce una progresiva integración del individuo a los procesos tecnológicos *y* racionalizadores —que son formas sociales represivas— con la conciencia de una libertad y un bienestar máximos. La represión más dura puede vivirse suavizada y aceptada con la falsa conciencia de una máxima libertad y felicidad.

Señalemos, ahora, que el supuesto fenómeno *experiencia de la alienación,* entendido en el sentido de un genitivo objetivo, puede ser considerado también como una "conciencia objetiva de la alienación". En este caso, aquella conciencia de la desalienación que, como hemos visto antes, forma parte esencial del fenómeno, se convierte en el criterio discriminador o de referencia a partir del cual el sujeto capta sus formas de vida como alienadas. Desde luego, los

problemas metodológicos que este criterio referencial plantea al investigador social son múltiples y difíciles de resolver. Como se trata de una experiencia subjetiva, su legitimación sólo puede obtenerse por vías indirectas. El investigador debe estar en capacidad de mostrar que se trata de una verdadera experiencia, que su recurrencia es relevante desde el punto de vista social, que su valor cognoscitivo es idóneo, etc.

Una pista a explorar, en la línea de estas consideraciones, la ofrece el libro de Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*. La tesis central de este libro viene formulada en relación con el tema marxista del paso del capitalismo al socialismo. Según Heller, el propio Marx vislumbra este paso a través de dos vías diferentes: la primera, de corte objetivista, considera que la superación se realizará necesariamente en virtud de las mismas leyes económicas capitalistas; la segunda, de carácter subjetivo, la expone Heller con estas palabras: "La colectividad se convierte en sujeto. El deber misino es colectivo, puesto que al límite de la alienación capitalista despierta en las masas —sobre todo en el proletariado— necesidades (las denominadas 'necesidades radicales') que encarnan este deber y que por su naturaleza tienden a trascender el capitalismo —y precisamente en dirección al comunismo"[34].

Esta segunda vía, con la cual Heller se identifica, representa, en el fondo, una variante del punto de vista sostenido por Lukács en *Historia y conciencia de clase.* Recordemos que, frente a la tesis determinista y economicista del marxismo vulgar, Lukács acentúa el papel de la conciencia (de la conciencia de clase) en la superación del capitalismo. Sólo a partir del momento en que el proletariado cobra conciencia de sí mismo en cuanto clase, es decir, de sus reales intereses prácticos y vitales, está en capacidad de descubrir las contradicciones del capitalismo y de llevar a cabo una lucha efectiva por su superación. Lukács plantea su tesis con un doble propósito: con el propósito de demostrar

[34]_ Agnes Haller, *Teoría de las necesidades en Marx,* Ed. Península, Barcelona, 1978, pág. 87.

que el proletariado es el sujeto cognoscente del materialismo histórico y con el fin paralelo de refutar la tesis de Lenin sobre el hecho de que el socialismo llega al proletariado desde el exterior, a partir de las teorías de la burguesía más avanzada. Heller se mueve en el marco de estos mismos problemas, pero sitúa sus respuestas en el terreno más original de las necesidades. Coincide con Lukács, no obstante, en la idea de que tanto "intereses" como "necesidades radicales" del proletariado son un producto objetivo del capitalismo, es decir, surgen y se elevan al plano de la conciencia en virtud de las contradicciones internas e irreversibles del sistema.

La tesis de Heller puede resumirse de este modo. Toda formación social incluye, como uno de sus momentos estructurales, relativamente independiente, un[34] sistema de necesidades que los sujetos experimentan vinculados a los fines y valores institucionalizados por la respectiva sociedad. Este sistema de necesidades sociales (materiales y espirituales) configura lo que Heller denomina "necesidades necesarias" y que define de este modo: "Si indagamos qué necesidades deben ser satisfechas para que los miembros de una determinada sociedad o clase tengan la sensación o la convicción de que su vida es normal —respecto a un determinado nivel de la división del trabajo— llegamos al concepto de 'necesidades necesarias'"[35] Lo peculiar de estas necesidades es que pueden ser satisfechas dentro del sistema social que las genera.

La sociedad capitalista, como cualquier otra del pasado, incluye también un repertorio de "necesidades necesarias", aunque como necesidades alienadas. Sin embargo, el capitalismo se distingue de las formaciones sociales precedentes porque genera, por primera vez, otro tipo de necesidades, las "necesidades radicales", que se caracterizan porque no pueden ser satisfechas por el sistema que las produce. Estas nuevas necesidades, según Heller, son fundamentalmente dos: la "necesidad de tiempo libre" y la "necesidad de universalidad". Los individuos que experimentan estas necesidades no sólo adquieren

[35]_ *Op. cit.,* pág. 34.

conciencia de su existencia alienada, sino que se ven impulsados a luchar por un cambio total de las estructuras de la sociedad capitalista.

Lo interesante de la tesis de Heller es que abre, frente a Fromm, una nueva perspectiva para el uso psicosocial del concepto de alienación, en particular por lo que se refiere al criterio de referencia. Fromm, como hemos visto, establece este criterio mediante una teoría psicoanalítica- culturalista de las "necesidades profundas", pero se trata de un criterio que podemos calificar de negativo y externo; negativo porque las "necesidades profundas" son precisamente aquellas que no experimenta el sujeto alienado; externo porque se trata de una hipótesis humanística introducida por Fromm. Es Fromm, como investigador social, y no el sujeto plural y anónimo, quien establece el significado de la alienación. En el caso de Heller, por el contrario, el criterio de referencia pretende ser afirmativo e interno; las "necesidades radicales" son experimentadas directamente por los sujetos alienados y, además, son generadas por el sistema mismo. Sin embargo, los interrogantes que suscita el punto de vista de Heller no son menos escabrosos que los que merece Fromm. ¿Cómo establece Heller que las "necesidades radicales" —la de universalidad, por ejemplo— son realmente experimentadas por el proletariado? ¿Cómo prueba que son generadas por el capitalismo?

Las respuestas de Heller (vid. el capítulo IV de su libro) son totalmente insuficientes. Pero, aun suponiendo que fueran aceptables, con ello no se obtendría ninguna prueba de que constituyen un criterio de referencia apto para legitimar el uso y el significado crítico del concepto de alienación. Lo único que quedaría probado es que la mayoría de los proletarios experimentan subjetivamente estas necesidades y que, a partir de ellas, juzgan su realidad social como alienada —del mismo modo que millones de católicos experimentan la pecaminosidad del mundo a través de necesidades religiosas de purificación.

Aquí volvemos a encontrar la afirmación de Adorno según la cual tomamos *"lo que el mundo ha hecho de nosotros por la cosa misma"*. El mundo (la sociedad) puede hacer también que no experimentemos ningún sentimiento

de alienación y estar, no obstante ello, alienados. El mismo Adorno, en una ponencia de 1961, pronunciada con ocasión del Congreso de Sociología Alemana celebrado en Tubinga, dice al respecto:

> "Aun en el caso de que una encuesta proporcionase una evidencia estadísticamente abrumadora de que los propios trabajadores no se tienen por tales y niegan en redondo la existencia de algo así como el proletariado, no habría llevado a cabo prueba alguna de la no existencia de éste.
>
> "Antes bien, deberían ser comparados estos datos subjetivos con otros objetivos, como el proceso de producción, su disposición o no disposición de los medios de producción, su poder social e importancia"[36].

Retengamos de este texto, para nuestro propósito inmediato, la idea de que las posibles experiencias subjetivas de la alienación, lo mismo que la ausencia de ellas, son epifenómenos sin ningún valor discriminador propio y que éste hay que buscarlo, en última instancia en las estructuras objetivas de la sociedad. El texto de Adorno nos introduce de este modo en el marco del significado sociológico del concepto de alienación. El carácter objetivo de las formas y las estructuras sociales son, dentro de este marco, las que deben proporcionar el criterio discriminador adecuado para establecer el significado y el uso crítico del concepto de alienación.

[36]_ *La disputa del positivismo en la sociología alemana, op. cit.,* pág. 97.

4. La alienación como concepto sociológico

Lo problemático en el uso sociológico del concepto de alienación se pone de relieve si comparamos sus significados, y sus usos, en las dos corrientes sociológicas actuales más influyentes desde el punto de vista epistemológico: la sociología positivista y la sociología dialéctica.

En el marco de la sociología positivista, el concepto de alienación denota cualquier situación colectiva en la que se constate que los sujetos actúan *desintegrados* de su mundo social. El rechazo o la imposibilidad, por parte de dichos sujetos, de compartir y afianzar los objetivos y las normas que, en forma institucionalizada, regulan la vida y la conducta de la mayoría es lo que define aquel "ser otro" (*alienum*) constitutivo del significado del concepto.

A la inversa, en el campo de la sociología dialéctica —nos referimos concretamente a la Escuela de Frankfurt—, el concepto de alienación denota, hoy, cualquier situación en la que se constate que los sujetos se hallan pasivamente integrados al sistema social en el que viven. En este caso, la supeditación a las pautas, valores y objetivos del sistema, provocada por el sistema mismo (mediante técnicas de adaptación o de manipulación), es lo que define el "ser otro" constitutivo del concepto.

El sentido y el alcance de estos dos significados contrapuestos se ilustran de inmediato si referimos el doble y opuesto criterio, integración-desintegración, a una misma sociedad (la capitalista, por ejemplo), y a un mismo grupo

humano (grupo estudiantil de protesta durante el mayo francés del 68). Los sociólogos de la primera corriente calificarán al mencionado grupo de alienado, en cuanto desintegrado; los de la segunda (caso Marcuse) tenderán a calificarlo como inicialmente desalienado, en tanto desintegrado.

La utilización, respecto de un mismo tipo de sociedad y de un mismo grupo humano, de los conceptos integración y desintegración —como significados del concepto de alienación—, responde, desde luego, a concepciones distintas de la sociedad, de la sociología y del papel del sociólogo como investigador. Lo importante, sin embargo, para el desarrollo de nuestro tema, es que en ambos casos el criterio discriminador desde el cual se califican de alienados a los sujetos y sus conductas se establece por relación a las formas y las estructuras objetivas de la respectiva sociedad y no a partir de experiencias subjetivas.

En efecto, desde el punto de vista de la sociología positivista, la sociedad se entiende en general —sean cuales sean sus formas objetivas— como un sistema que tiende a establecer una máxima cohesión entre sus miembros. Su principal función, por lo tanto, es la de integrar al máximo a los individuos por relación a las normas, fines y valores establecidos. Cuando esta socialización falla o se vuelve deficiente, aparecen conductas desviadas o divergentes que, con mayor o menor intensidad, provocan un desequilibrio en el cuerpo social. En tales casos, la misión de la sociología y del sociólogo es, como señala Merton, "descubrir cómo algunas estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista".

Merton

El propio Merton, en su célebre estudio *Estructura social y anomia*[37], desarrolla este punto de vista en relación con la sociedad norteamericana de

[37]_ R. Merton, *Teoría y estructura sociales,* FCE, México 1972, pág. 145.

nuestros días. Merton parte del supuesto teórico de que toda sociedad está constituida por dos tipos de elementos estructurales básicos: a) objetivos, fines, metas culturales de la conducta colectiva, interiorizados y considerados legítimos b) normas, controles igualmente legitimados para alcanzar aquellos objetivos. En los casos en que acontece un desajuste entre los fines y las normas, en el sentido de que los primeros tienden a prevalecer sobre las segundas (caso de desequilibrio), aparecen conductas desviadas y, desde el punto de vista del funcionamiento global de la sociedad, un caso de anomia o ausencia de normas.

Este desequilibrio es precisamente el que Merton constata en el seno de la sociedad norteamericana. *"La cultura norteamericana* —señala Merton— *parece aproximarse al tipo en que se da gran importancia a ciertos éxitos-metas, sin dar una importancia equivalente a los medios institucionales"*[38]. Uno de estos éxitos-metas se caracteriza por la equivalencia que establece dicha cultura entre el éxito personal y el ascenso en la escala económica y la adquisición de dinero. Los norteamericanos, señala Mellon, "son bombardeados por todas partes por preceptos que afirman el derecho o, con frecuencia, el deber de luchar por la meta, aun en presencia de repetidas frustraciones"[39]. La familia, la escuela, el lugar de trabajo, son las poleas transmisoras de este valor cultural. En segundo lugar, unido a este objetivo y como un reforzador, predomina también el ideal de que el éxito-meta económico está al alcance de todos y depende fundamentalmente del esfuerzo y el tesón individuales; lo que implica, como consecuencia, que sea cual sea el nivel del ascenso en la escala social, lo que la sociedad sanciona como óptimo es la perseverancia y el esfuerzo. La figura del fracasado no se identifica tanto con el que se ha quedado a mitad del camino, cuanto con el desertor o el renunciante.

[38]_ *Op. cit.,* pág. 155.
[39]_ *Op. cit.,* pág. 189.

El predominio hipertrofiado de este valor cultural en la formación y la existencia del norteamericano, en relación con las normas que, de hecho, lo hacen exclusivo de acuerdo con la estratificación social, provoca una serie de conductas divergentes que van, desde la *conformidad,* esto es, la adaptación voluntaria a los patrones culturales y los controles que los restringen, hasta la *rebeldía* como rechazo de ambos factores sociales. Entre estos dos extremos, Merton establece una tipología conductual intermedia según que el individuo apele a recursos proscritos por las normas para alcanzar la meta cultural *(innovación),* o abandone la meta y respete la norma *(ritualismo),* o rechace pasivamente tanto las metas culturales como las normas *(retraimiento).*

No es necesario que nos ocupemos detalladamente de cada uno de estos comportamientos sociales. Lo indicado es suficiente para extraer algunas conclusiones sobre el significado y el uso del concepto de alienación en el marco de la sociología empirista.

La primera de estas conclusiones es que en el campo sociológico empirista parecen superarse los inconvenientes teóricos propios de las concepciones antropológicas, tanto esencialistas como personalistas. Hemos visto antes que el problema de estas concepciones es que el concepto de alienación establece una relación negativa, pero entre términos heterogéneos: una relación del tipo ser-deber ser. Lo importante del concepto mertoniano de anomia es que relaciona términos de la misma especie, homogéneos en su denotación. En efecto, el criterio discriminador o punto de referencia de la alienación está constituido por las metas culturales y las normas institucionales, cuya objetividad y situación dada resultan constatables empíricamente. Por otro lado, los comportamientos divergentes, considerados alienados, (innovación, ritualismo, etc.) son igualmente susceptibles de verificación. No se introducen en el esquema teórico de la alienación nociones no controlables empíricamente, como la de "verdadero ser", ni una idea del hombre de carácter humanístico, que se superponga como patrón de medida a la existencia y los rasgos sociales concretos de los actores reales. Por el contrario, el hombre son los hombres

integrantes de la sociedad, que se definen por el conjunto de fines culturales que, en cada caso, son legitimados por las conductas y las convicciones de la mayoría. La alienación o el "devenir otro" se precisa, pues, en términos exclusivamente sociológicos y empíricos.

Una segunda conclusión, no menos importante desde el punto de vista epistemológico, es que el concepto de alienación parece mantenerse al margen de toda posición de valor. El esquema de la anomia es axiológicamente neutral y puede ser aplicado a cualquier sociedad, sean cuales sean sus metas culturales y sus normas institucionales. Expresado de otro modo: el concepto de alienación no sanciona, como en la interpretación antropológica, la elección de un deber ser privilegiado respecto al cual se legitima teóricamente la superación del orden existente. No califica tampoco, por relación a cualquier patrón de medida, la bondad o no de las estructuras objetivas. Se limita a detectar y describir una situación funcional y dinámica de desajuste, a pronosticar sus efectos en los comportamientos colectivos y, en último caso, a sugerir recomendaciones técnicas para la restitución del equilibrio y la armonía. Esto, por lo demás, es el resultado de no introducir ningún criterio normativo o extrínseco en el sistema social estudiado, lo cual no cabe dentro de una sana metodología empirista. Como señala Alain Touraine: "Nada más contrario a las exigencias de un análisis sociológico que la oposición de una situación social y de un absoluto en nombre del cual se evalúa". El criterio discriminador, respecto al cual se establece la alienación, el ser otro de los sujetos y sus conductas, es intrínseco al sistema y lo constituyen las metas predominantes, cuya realización se considera óptima por y para los individuos del grupo.

Estas supuestas ventajas, que acabamos de indicar, para lo que podríamos llamar un uso empíricamente apropiado del concepto de alienación, no son tan claras y efectivas como cabría suponer. No lo son, en la medida en que parecen excluir del concepto de alienación una de sus notas esenciales. El problema consiste en preguntar, como hemos hecho antes en el caso de la psicología social, si la conexión que se establece entre alienación y anomia preserva o diluye el sentido crítico que se atribuye al uso del primero de estos conceptos.

Un examen de esta cuestión debe tener en cuenta, ante todo, el hecho de que el criterio discriminador (en el caso de Merton: normas y metas objetivas) se sustenta en una base meramente cuantitativa o estadística: la mayoría las acepta, se supedita o está adaptado a ellas. ¿Qué impide, sin embargo, considerar a esta mayoría corno alienada y a aquellas normas y metas como factores de la alienación? Esta pregunta nos hace ver una diferencia de significados entre anomia y alienación y entre alienación y desintegración. Mientras el primero y el último de estos conceptos son de naturaleza descriptiva, no introducen ningún criterio valorativo y si lo introducen se atienen exclusivamente a los prevalecientes en una sociedad dada, el concepto de alienación parece incluir, como nota esencial, una valoración de contenidos objetivos. Merton, por ejemplo, constata en la sociedad norteamericana la vigencia generalizada de la meta "éxito monetario", pero no la valora. Ahora bien, la existencia de esta meta, sobre cuya base se discrimina entre conductas divergentes y no divergentes, ¿no requiere, a su vez, ser discriminada? ¿El hecho de que la sociedad norteamericana cifre sus aspiraciones en la meta "éxito económico" no sería, desde una perspectiva marxista, un caso típico de alienación social? Mas, ¿cómo establecer y legitimar, dentro del marco de la sociología, el criterio que discrimine los fines culturales prevalecientes en una sociedad dada? Caben, en principio, dos alternativas: o el criterio se considera como una norma cultural relativa, no absoluta, al lado de otros criterios existentes en la sociedad —con lo cual caemos en el relativismo— o, por el contrario, a través de una específica fundamentación axiológica se legitima dicho criterio como un punto de referencia privilegiado o absoluto para valorar y juzgar cualquier tipo de meta cultural.

Marcuse

En la dirección de esta segunda alternativa se orienta el libro de Marcuse, *El hombre unidimensional*. Marcuse, como los demás representantes de la Escuela de Frankfurt, es un filósofo social. Entiende la misión y la tarea de la

sociología, no como una técnica de investigación de hechos, ni tampoco como una ciencia formal y general de las sociedades, sino como crítica de contenidos sociales objetivos en la medida en que representan un dominio sobre el hombre. Como señala Horst Baier, la diferencia existente entre la sociología positivista y la de Frankfurt radica en que "la meta de los positivistas es la tecnología social o la ciencia como cálculo de conjuntos objetivos de la realidad y la de los dialécticos la emancipación social o la ciencia como liberación del sujeto respecto de una realidad rebajada a condición de poderes exactamente calculados"[40].

Los intereses de la Escuela de Frankfurt son muy diversos y hasta dispersos; se dejan, sin embargo, reunir alrededor del concepto de "teoría crítica". Esta teoría, elaborada originalmente por Horkheimer, bajo la inspiración marxista y hegeliana, desarrolla tres temas principales:

1) Una crítica de la sociedad y la cultura contemporáneas, tanto capitalistas como socialistas, desde el punto de vista de que representan formas extremas de dominio y manipulación del hombre.
2) Una crítica radical del concepto de razón y racionalidad científica, en la que entra por igual la ciencia físico-matemática, la lógica analítica y la sociología positivista. Los tres aspectos centrales de esta crítica son: a) el rechazo de la supuesta "neutralidad axiológica" de la ciencia, no sólo social, sino natural b) la idea de que la ciencia moderna es un saber que identifica conocimiento y dominio c) la tesis de que el modelo de racionalidad científica representa una reificación de la razón.
3) El intento por diseñar un concepto de razón y racionalidad, de corte dialéctico, que supere los límites y el empobrecimiento de la razón científica y sea capaz de brindar una visión más rica, completa y verdadera de la realidad.

[40]_ Bernard Schafers, *Crítica de la sociología,* Monte Ávila, Caracas, 1969.

En función de estas ideas, la Escuela de Frankfurt ha lanzado un ataque frontal contra el moderno concepto de ciencia, el cual, como ha señalado Colletti[41], se inserta perfectamente en la tradición anticientificista que va de Bergson a Heidegger. Dejando a un lado la forma exagerada con que los filósofos críticos renuevan ciertas fijaciones del pensamiento anticientificista —simbolismo, matematicismo, pragmatismo del saber—, la tesis central de la Escuela es que el dominio de la ciencia y su "feliz connubio" —la expresión es de Adorno— con el mundo burgués, no es la consecuencia de una específica aplicación de la ciencia, sino la expresión misma de la estructura interna del pensamiento científico.

No vamos ahora a examinar esta tesis ni las afirmaciones efectistas que Horkheimer, Adorno y Marcuse formulan sobre la lógica, la física y la matemática, en función de ella ("La misma forma deductiva de la ciencia refleja coacción y jerarquía", "La expulsión del pensamiento del ámbito de la lógica ratifica en el aula universitaria, la reificación del hombre en la fábrica y la oficina"[42]. Nos importa únicamente destacar la idea, ya señalada, de que la ciencia representa una reificación de la razón. En la *Dialéctica del iluminismo* se afirma al respecto: "El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente pueda sustituirlo"[43]. En este texto no sólo se afirma que la razón se objetiva bajo la forma de modelos y sistemas de cálculo cerrados, que se autolegitiman por criterios formales, sino también que la razón, convertida de este modo en instrumento aparentemente neutral, termina por imponer —como la computadora— los límites y el contenido del conocimiento, lo que interesa o no interesa conocer, lo que es o no es real.

[41]_ L. Colletti, *ll marxismo e Hegel,* Ed. Laterza, Barí 1969, págs. 317 y ss.
[42]_ M. Horkheimcr y T. Adorno, *Dialéctica del iluminismo,* Ed. Sur, Buenos Aires, 1969, págs. 36 y 46.
[43]_ M. Horkheimcr y T. Adorno, *op. cit.,* pág. 40.

Desde luego, la trascendencia de esta tesis hay que verla en la idea subyacente de que la reificación representa una alienación, es decir, el volverse la razón ajena a sí misma, otra de lo que debe ser. Pero precisamente esta idea es la que resulta difícil y enredada porque exige establecer, como criterio de referencia, lo que la razón "debe ser" y esto, a su vez, presupone que existen criterios trascendentes, subjetivos u objetivos, que fundamentan dicho deber ser. En este punto hay que distinguir entre los pensadores de Frankfurt una doble posición. Por un lado, califican a la razón científica de alienada en la medida en que la contraponen a un modelo de razón dialéctica que legitiman ontológicamente, es decir, por referencia a una determinada concepción del ser de la realidad[44]. Por otro, la alienación de la razón científica se juzga a partir de un concepto de razón filosófica que, a lo largo de la tradición del saber, desde la antigüedad clásica, desde Platón, ha representado el rechazo y la trascendencia del orden establecido. Estas dos posiciones configuran el concepto de "razón dialéctica negativa", o crítica, la cual representa una nueva versión del concepto hegeliano de razón expurgado de los principios metafísicos del sistema.

Ahora bien, lo que importa señalar es que la evaluación de la razón dialéctica, como posible referente del concepto de alienación, exige una doble empresa: teórica y práctica. Por un lado, tiene que poderse demostrar —sin recurrir a frases efectistas— que la lógica dialéctica, considerada como "lógica subjetiva", constituye, frente a la lógica formal y sus ideales analíticos y deductivos (matemáticos), la verdadera "forma lógica" del pensamiento. Por otro, tiene que quedar claro que, a partir de la razón dialéctica, traducida en poder político, cabe no sólo conocer y comprender el mundo social, sino organizado

[44]_"La realidad dada tiene su propia lógica y su propia verdad; el esfuerzo de comprenderla y trascenderla presupone una lógica diferente, una verdad contradictoria. Estas pertenecen a un modo de pensar que está alejado del operacionalismo, en su misma estructura, alejado del operacionalismo de la ciencia como lo está el sentido común; su concreción histórica milita contra la cuantificación y matematización de un lado, contra el positivismo, del otro". H. Marcuse. *L'uomo a una dimensione,* Ed. Einaudi, Turín 1964, pág. 157.

a partir de un nuevo concepto de ciencia y de tecnología que, conservando los valores intrínsecos del conocimiento, superen la forma de dominio que ejerce la razón científica existente.

Dejemos estos temas simplemente anotados. Aquí nos ocuparemos tan sólo de precisar el concepto sociológico de alienación que desarrolla Marcuse, en *El hombre unidimensional,* como un modelo contrapuesto al que en general utiliza la sociología empirista.

Hemos ya indicado, al comienzo de este parágrafo, que la alienación es entendida por Marcuse como *integración.* En *El hombre unidimensional* este concepto reúne dos significados conexos. Según el primero, los individuos de las sociedades industriales avanzadas (sociedades de consumo) se hallan pasivamente integrados a formas sociales objetivas de carácter represivo. De acuerdo con el segundo, tales individuos, por la forma de dicha adaptación, pierden la conciencia de seres alienados y viven su existencia bajo un falso concepto de libertad y felicidad. En relación con este último hecho, la obra de Marcuse aspira a ser, ante todo, un llamado para que el hombre de dichas sociedades recobre la conciencia de su situación alienada.

La visión de conjunto que Marcuse propone de las sociedades de consumo parte del supuesto de que representan un nuevo tipo de sociedad dentro del marco del capitalismo. Este carácter se funda en la idea de que el dominio que ejercen sobre el hombre se perpetúa en ellas a través de un orden científico-tecnológico-económico que ha sido capaz de generar controles nuevos y más eficaces de la conducta individual y colectiva. Aunque en tales sociedades, desde luego, sigan prevaleciendo métodos coactivos, terroristas y violentos del control social, lo nuevo y específico, lo que las separa de otros estadios anteriores es que el control social se ejerce por medio de una manipulación calculada, de carácter técnico-científico, que aparenta ser mucho más raciona], flexible y liberal. Este nuevo orden científico-tecnológico-económico ha tenido efectos insospechados en el campo de las relaciones sociales, del pensamiento y de la cultura.

En el campo de las relaciones sociales hay que subrayar, ante todo, que el nuevo orden ha generado un fabuloso incremento del bienestar material, una disminución de la fatiga física en el trabajo y una notable corrección en los procesos económicos capitalistas. El efecto de estos logros en el campo de la producción ha sido un debilitamiento progresivo de la lucha de clases. En general, el capitalismo ha terminado por resultar tolerable. El proletariado, incorporado masivamente al consumo, ha perdido agresividad y su papel de agente revolucionario del cambio social se ha desfigurado. Otra consecuencia ha sido la atenuación del antagonismo tradicional entre los partidos políticos de derecha e izquierda; hoy muestran una tendencia general en la búsqueda de formas de equilibrio, de coexistencia pacífica, de convivencia no violenta ante los problemas nacionales e internacionales. Esta tendencia, como en el caso del eurocomunismo, no sería únicamente, como suele decirse, la expresión de un nuevo planteamiento doctrinario, teórico y práctico, frente a la política soviética, sino la consecuencia de una falta de sustentación en un proletariado aburguesado, corroído por el consumismo, que ha perdido buena parte de su agresividad clasista. De este modo, el nuevo orden científico-tecnológico-económico, detentado por la clase dominante, ha logrado imponer un sistema social en el que las oportunidades de ruptura revolucionaria, e incluso de oposición intransigente, parecen cada vez menos convenientes y más alejadas de las oportunidades inmediatas. Desde el punto de vista de la conciencia subjetiva, se trata de un sistema que se acepta, pese a todo, como el menos malo, no obstante que perpetúa el dominio, la lucha de todos contra todos y la infelicidad hasta límites extremos.

En el campo del pensamiento, el nuevo orden ha consagrado un tipo de racionalidad dominante que condena y excluye, como carente de valor, como subjetivo e irracional, todo tipo de conocimiento que pretenda trascender el dominio de los hechos y los criterios de verificación empiristas. La ciencia moderna, según Marcuse, es una ciencia del dominio y el control de la naturaleza física y humana. Su nueva forma de razón reduce la realidad a mero "objeto"

de sus construcciones teórico-prácticas o a una programación calculada de las conductas humanas. La realidad aparece, cada vez más, no como lo que subsiste en sí mismo, sino como lo que permite ser incorporado a un modelo del intelecto. Esta nueva forma de racionalidad "favorece una específica organización de la sociedad". En la medida en que relega al reino de la especulación o del conocimiento sin base, toda forma de pensamiento y de saber que no se ajuste al cálculo de hechos y de pensamientos, así como rechaza también todo concepto no definible en términos operacionales, la ciencia produce una limitación y un empobrecimiento del concepto de razón y de la realidad. Su potencial crítico, su capacidad de oposición, sus ideales críticos negativos resultan debilitados. No sólo sucumbe el antiguo modelo metafísico de razón, que contrapuso a la realidad establecida otra realidad de orden superior (Platón), sino también el modelo dialéctico de razón que intenta comprender y valorar la realidad existente en función de sus posibilidades y tendencias intrínsecas.

Por último, el nuevo orden científico-tecnológico-económico ha transformado también, degradándolo, el significado que en otro tiempo tuvieron el arte y la literatura. En las sociedades industriales avanzadas se ha producido una integración de la cultura superior al dominio de la realidad establecida. Como en el caso de las formas políticas, esta integración significa que el nuevo orden debilita o liquida el carácter oposicional que en el pasado caracterizó a la cultura superior y, en particular a la gran literatura. Se trata, empero, de una liquidación que no se cumple bajo formas terroristas de la prohibición o la censura, sino por intermedio de una incorporación masificada de sus productos ejemplares a las formas dominantes de la vida cotidiana. La cuestión es ésta: cuando los clásicos de la literatura, convertidos en libros de bolsillo, se exhiben en el supermercado, al alcance del ama de casa; cuando las grandes expresiones musicales, convenientemente adaptadas, se utilizan en las dependencias burocráticas como "ambiente musical de lujo" para fines calculados de "relax" o de reactivación de la rutina laboral; cuando la plástica se integra, funcional e inofensivamente, a la funcional arquitectura del presente: ¿Estamos ante un

síntoma de la democratización de la cultura, ante el hecho positivo de que la cultura superior ha salido de la esfera de las minorías selectas y llega al alcance de las masas, o, por el contrario, ante un síntoma negativo, ante un fenómeno de pseudo-democratización que, en última instancia, degrada el valor trascendente del mensaje artístico y altera sustancialmente el tipo de gratificación que proporcionaba en otras épocas? Ante esta alternativa, Marcuse se inclina por la segunda hipótesis. Las grandes expresiones de la literatura representaron en el pasado una forma de alienación, pero en el marco de las sociedades pretecnológicas, esta alienación tenía un sentido positivo, era de "orden superior". Testimoniaba la presencia de una dimensión sublimada, pero contrapuesta a la prosa del mundo. En la medida de esta contraposición, la gran literatura representaba una forma de oposición al orden imperante, una manifestación agresiva del "principio del placer" frente al "principio de la realidad". Bajo su forma sublimada, imaginaria e irreal, la obra literaria manifestaba y mantenía vigente la "conciencia infeliz". El desdoblamiento irreconciliado de lo finito y lo infinito, de lo real y lo ideal, de lo prosaico y lo sublime, de la vulgaridad y la belleza, de la armonía y la imperfección, hacía del mundo de la literatura un orbe trascendente, separado y distante del mundo cotidiano, un orden privilegiado y exclusivo. Pero precisamente esta separación, esta distancia preservaba el significado negativo y oposicional de su mensaje. Desde su perspectiva trascendente, el mundo cotidiano, la realidad establecida, revelaban, con caracteres mucho más acusados, su imperfección y su miseria. Al mismo tiempo, la gratificación producida por el arte era una gratificación mediata, teñida de melancolía y desconsuelo ante lo inalcanzable, pero que avivaba la "inquietud de la contradicción". La gran literatura señalaba, por contraste, los límites estrechos del alma y alimentaba su inconformidad.

Ahora, según Marcase, en el ámbito del orden científico-tecnológico-económico, la gran literatura ha perdido este significado; incorporada a las formas de la vida cotidiana, su gratificación transcurre en el plano del mero goce estético, o del "relax", como en el caso del ambiente musical. Cuando más,

se ofrece como un testimonio interesante o atractivo del pasado, pero desprovisto de toda efectividad negativa y oposicional. Se trata, si se quiere, de un fenómeno comprensible. Los viejos "topos" encantados de la gran literatura han perdido su misterio; los símbolos vitales que encarnaban sus héroes han sido descifrados y el secreto de la sublimación violado. Sabemos, o creemos saber, por ejemplo, que Edipo es un caso clínico y que Bovary puede vivir sin problemas en nuestra sociedad. Así, la democratización de la cultura superior devuelve a las masas la gran literatura, pero como un mundo inocente, aséptico, que se integra sin conflictos, como otro producto de consumo, a la obsesión del bienestar psicofísico.

La visión marcusiana de las sociedades industriales avanzadas, que acabamos de resumir a grandes rasgos —tan sugerente como discutible— nos permite una aproximación al significado de la alienación como *integración.* Podemos afirmar que el hombre de estas sociedades está alienado, en primer lugar, en la medida en que vive adaptado a un sistema social que diluye las contradicciones, la oposición y la trascendencia en el plano de la vida material y política, en el plano del pensamiento y en el más profundo y fundamental de su organización instintiva. Este sistema sanciona, como única realidad verdadera y aceptable, la realidad del orden establecido. El aspecto complementario de este fenómeno es que el sistema adapta al hombre a unas formas de objetividad social que refuerzan y acrecientan progresivamente la no necesidad de la oposición.

¿Cuál es el carácter específico de estas nuevas formas de objetividad? Podemos responder señalando que es su carácter de "aparato tecnológico". Pensemos un momento en fórmulas, hoy generalizadas, del tipo: "el aparato del partido", "el aparato jurídico", "el aparato sindical", "el aparato burocrático", etc. El término "aparato" alude, en todas estas expresiones, a un montaje por medio del cual estas formas de la praxis humana (trabajo, política, derecho, etc.) resultan objetivadas, realizadas, mediante una programación calculada, que aspira a la eficiencia y el control. Esta programación —expresado metafóricamente—

construye “canales” por los cuales se hace “circular” la conducta humana, de modo que sea controlable y ajustablc en todos sus pasos. Ahora bien, lo característico del “aparato tecnológico” (modelo, sistema) es que conforma un “medio ambiente artificial” que sustituye y desplaza el “medio ambiente natural”. Un ejemplo puede aclarar esto. Si deseamos modificar la conducta de una rata, tenemos dos posibilidades: a) introducir en su ambiente natural (una cloaca) elementos igualmente naturales que favorezcan de un modo espontáneo y progresivo la modificación deseada b) construir una caja de experimentos *ad hoc,* con dispositivos artificiales (corriente eléctrica, trampas) que permita no sólo un control sistemático sobre el aprendizaje dirigido de la rata, sino la posibilidad de variar a voluntad el sistema para lograr una adaptación mucho más acelerada al objetivo propuesto. Los términos “aparato tecnológico”, “montaje” “canal” etc., aluden a la construcción de ambientes prácticos como el de la caja de experimentos.

El significado y la trascendencia de estas nuevas formas de objetividad y control social saltan a la vista si tenemos en cuenta que la relación sujeto-objeto, individuo-control social parecen invertirse hasta grados extremos. El sujeto resulta totalmente adaptado, integrado, desde afuera y por manipulación más o menos directa a la forma social objetiva. Por ejemplo, la educación, entendida y ejercitada como “aparato educativo”, significa algo, no sólo distinto, sino opuesto, al concepto socrático de educación como “mayéutica”. En este último caso se trata de un método cuya finalidad es que el educando desarrolle espontáneamente sus capacidades intelectivas; en el primero, de un programa calculado (puede ser una máquina de enseñar) al que el educando es adaptado en una forma previamente programada. En el mismo sentido, el trabajo entendido como “aparato laboral” pierde el significado de una libre actividad, a través de la cual el hombre se autorrealiza, y se transforma en un conjunto de actos adaptados a un programa de eficiencia y rendimiento calculado previamente. La progresiva conversión de la sociedad en un “medio ambiente programado” por la hegemonía de un orden científico-tecnológico-económico, la

introducción en todos los órdenes de la vida colectiva de formas proyectadas en pro de la funcionalidad y operacionalidad es, pues, lo que define la *integración* como alienación.

Preguntamos, ahora: ¿Al calificar de alienadas las formas sociales objetivas de las sociedades avanzadas, según la idea de que someten a los individuos a programas calculados que los manipulan y controlan, resulta esta calificación adecuada? ¿En cierta forma, no puede decirse que la manipulación y el dominio, a través de sistemas de reglas, normas y pautas objetivas de conducta, ha existido siempre y es incluso un requisito indispensable de todo tipo de socialización? ¿Cuál es, pues, el criterio discriminador que proporciona el concepto marcusiano de alienación, para legitimar un juicio negativo sobre las formas objetivas peculiares de las sociedades avanzadas contemporáneas?

El criterio discriminador está constituido por la visión utópica de una sociedad posible, por respecto a la cual se compara y valora la presente. Los rasgos determinantes de esta sociedad posible son indicados por Marcusc en el último capítulo de *El hombre unidimensional* y en otros ensayos *(El final de la utopía).* Se trata de una sociedad que haga factible una liberación de lo económico, en el sentido capitalista, de la lucha por la existencia, de la opinión pública; una sociedad cuyas formas sociales objetivas sean capaces de pacificar la existencia, eliminar la agresividad, la lucha del hombre contra el hombre; una sociedad que desarrolle la vida como "arte de vivir", que liquide toda forma represiva y así por el estilo.

No hay que profundizar demasiado para ver que todos estos rasgos de la sociedad posible son completamente abstractos e imprecisos. Por ello, debemos preguntar: ¿Cómo puede servir la visión de semejante sociedad de término de referencia para calificar de alienadas a nuestras sociedades avanzadas? ¿Qué tipo de relación cabe establecer, según Marcuse, entre su visión utópica de la sociedad y las presentes?

La relación que de hecho se establece es una relación del tipo *ser-deber ser.* Según este tipo de relación, la realidad social se determina y valora como

alienada (como siendo otra) respecto de su intrínseco poder y deber ser. Vista desde esta perspectiva, la realidad social actual no sólo es la expresión de un no ser —en el sentido hegeliano de que es una realidad aún no realizada—, sino una realidad que paraliza sus posibilidades propias de cambio y superación. Por lo tanto, es una realidad que debe ser negada, trascendida, sobrepasada, desde lo que todavía no es hacia lo que debe ser. Mas, ¿qué es lo que garantiza que las supuestas posibilidades intrínsecas de la realidad social apunten y se dirijan hacia el tipo de sociedad que superficial y borrosamente diseña Marcuse?

En la posible respuesta a esta pregunta hay que distinguir dos niveles: el nivel teórico del fundamento y el nivel práctico de la realización. El nivel teórico debe hacernos entender hasta qué punto la relación entre las sociedades actuales y la sociedad posible que diseña Marcuse, en términos de ser-deber ser, es una posibilidad intrínseca a la misma realidad social y no una mera relación externa como la que cabe siempre establecer entre la realidad y un ideal. El nivel práctico, a su vez, debe convencernos de que no se trata de una relación entre la realidad y la fantasía, sino de una progresión factible a partir de las condiciones reales existentes.

El primer nivel de la respuesta, el relativo al fundamento, lo desarrolla Marcuse "coqueteando" con la filosofía de Hegel. El núcleo central de esta filosofía, como es sabido, está constituido por el principio de la triple relación unitaria e interna de realidad, razón y libertad. La realidad es comprendida por Hegel como proceso, devenir, efectuación y autorrealización: real es lo realizado. Esta realización de la realidad es, al mismo tiempo, la realización de la razón y lo racional. La realización de la razón, por último, es también la realización de la libertad. Marcuse, en su obra de 1941: *Razón y revolución,* explica en sus líneas generales cómo Hegel desarrolla este principio uno y trino, desde sus obras juveniles hasta su *Filosofía de la historia universal.* Pero Marcuse va subrayando, en cada caso, aquellos supuestos metafísicos del sistema hegeliano que fundamentan la correspondencia ontológica de realidad, razón y libertad y la orientación de su devenir y realización. Estos supuestos metafísicos (sustancia

como sujeto, identidad de pensamiento y ser, identificación de la razón como razón del mundo y de la historia, historia como autorrealización del espíritu universal, etc.) son los que Marcuse, desde su posición filosófica, ya no puede asumir. Esta imposibilidad tiene una importancia decisiva para la comprensión de las tesis de *El hombre unidimensional* y, en particular, para el concepto de alienación que desarrolla esta obra. Rechazados tales supuestos metafísicos, en efecto, la razón conserva para Marcuse el carácter hegeliano de poder negativo, poder totalizante, frente al abstracto y positivo poder del intelecto, pero ya no es más la razón del mundo y de la historia, sino la razón humana. Al ser mera razón humana, su relación con la realidad varía; ya no puede tratarse, como en Hegel, de una relación de identidad, sino de una relación dualista. Es decir, la realidad social e histórica ha de realizarse en una cierta dirección, hacia un determinado "telos", no porque posea una racionalidad que le es intrínseca, sino porque el hombre, de acuerdo con los principios y fines que adjudica a su razón y a su vida, la organiza y transforma en una cierta dirección.

Marcuse, en *El hombre unidimensional,* reintroduce de una manera inevitable, frente a Hegel, el dualismo de pensamiento y ser que éste se esforzó en superar. Por esto, el principio discriminador, el criterio de referencia desde el cual se juzga y valora negativamente a la sociedad actual es el concepto ético de *debe ser.* La realidad social *no es,* pero no por respecto a un estadio posterior contenido ya potencialmente en su línea de desarrollo, sino por referencia a lo que la razón humana (y concretamente la razón de Marcuse) establece o prefija que debe llegar a ser. En la medida en que la realidad social se juzga como alienada, pero desde la perspectiva de un "deber ser" no fundado ontológicamente, la visión sociológica queda suplantada por una visión moral. Esta visión moral, en el caso de Marcuse, se transforma finalmente en una visión estética.

Quiero advertir expresamente que este bosquejo de interpretación dualista se apoya en el supuesto de que Marcuse, como los demás filósofos críticos, no resuelven el problema del valor. La Escuela de Frankfurt rechaza tanto el

relativismo axiológico, como la interpretación fenomenológica de Scheler y Hartmann, pero, hasta donde yo alcanzo a ver, no ofrece ninguna solución nueva y satisfactoria. Punto central de su interés sobre el problema del valor ha sido la discusión del principio weberiano de la "neutralidad axiológica", es decir, de la relación *conocimiento-valor* en el campo de las ciencias sociales y naturales, pero en lo referente al problema ontológico *ser-valor* no ha dado ningún paso digno de interés. En *El hombre unidimensional,* obra que ahora analizamos, las ideas de Marcuse sobre el tema se limitan a estos dos aspectos: primero, a una reivindicación de la actividad valorativa de la razón; segundo, a algunas reflexiones sobre el carácter axiológico de la lógica dialéctica y de los universales. Según Marcuse, la actividad valorativa de la razón, no es algo meramente subjetivo, sino la expresión de una experiencia objetiva en la que la realidad aparece signada por la contradicción, el antagonismo, la necesidad, la limitación; una realidad en la que se dan modos de ser en los que el hombre y las cosas son en sí y por sí, y modos en los que no son, en los que la naturaleza está distorsionada, limitada, negada. Excluir de la esfera de la razón la dimensión axiológica significa, por tanto, eliminar de la esfera de la realidad un componente que parece ser constitutivo de ella. La dimensión del "deber ser", en sentido ontológico, hegeliano, es un aspecto conformativo de la misma realidad y, en este sentido, lo es también aquella dimensión de la razón que corresponde al plano axiológico y crítico.

Según Marcuse, esta experiencia original de la realidad se refleja en la lógica antigua, platónica, precisamente en la forma de entender el esquema clásico de la proposición. El esquema apunta a una visión de la realidad constituida por la tensión permanente entre el "es" y el "debe". La fórmula "S es P" significa que "S no es S" o que "S debería ser P". La misma visión subyace también en la forma de entender los universales que, según Marcuse, constituye un signo distintivo de la posición de una filosofía dentro de un contexto cultural y de su función histórica. Frente a la interpretación lógico-analítica que disuelve los universales en enunciados operacionales, la interpretación dialéctica considera

que la persistencia de universales como belleza, justicia, felicidad, etc., refleja la conciencia infeliz de un mundo dividido, en el cual "lo que es no contiene, e incluso refuta, lo que puede ser". El universal indica "las posibilidades que están realizadas y, al mismo tiempo, detenidas en la realidad".

Estas ideas de Marcuse resultan enormemente discutibles. Que nosotros vivimos y actuamos en un mundo signado por la noción de "deber ser", que en nuestra relación teórica y práctica con la realidad natural y social la utilizamos constantemente es un dato incontrovertible que ni siquiera la filosofía analítica puede desconocer. El concepto de "deber ser" constituye un criterio usual de nuestras evaluaciones. Decimos corrientemente "esta cosa no es lo que debería ser" o "no es como debería ser" y expresamos la opinión de que la cosa no es lo que habitualmente "suele ser" según nuestra experiencia de ella, o no es lo que le correspondería conforme a un modelo, fórmula o receta previamente conocida por nosotros. Este uso empírico de la categoría no ofrece problemas. Estos surgen cuando atribuimos al "deber ser" un significado ontológico, es decir, cuando lo convertimos, como insinúa Marcuse, en un ingrediente intrínseco y constitutivo de la realidad en general. Ver a ésta como un campo determinado por la tensión entre el "es" y el "debe", lejos de constituir una experiencia objetiva, puede ser solamente el resultado de una perspectiva antropomórfica sin conexión intrínseca con la realidad. En el reino de la naturaleza el "es" y el "debe" coinciden o, dicho de otro modo, la diferencia y la tensión no existen. Sólo en el reino humano cabe la diferencia porque es un ámbito ideológico determinado por la posición explícita de fines no naturales. Pero precisamente en este ámbito es donde el problema mitológico del "deber ser" plantea las máximas dificultades. Afirmar que el hombre "no es lo que debe ser", juzgar sus modos de existencia como alienados, en función de este criterio, es algo que no podemos verificar, ni a partir de una esencia dada y conocida (el equivalente de un modelo), ni a partir de una experiencia histórica, confirmada y unívoca, de lo que el hombre ha sido. Es decir, no podemos

establecerlo en términos de adecuación o inadecuación, en términos de verdad o falsedad.

Con esto, no negamos el hecho de que el "deber ser" ha sido y sigue siendo una constante cultural de la autocomprensión del hombre y, en la medida en que el hombre es un producto de la cultura, un parámetro de sus hábitos mentales. Tampoco nos pronunciamos sobre si el "deber ser" es, en sentido kantiano, un ideal apriorístico de la razón o, en sentido heideggeriano, un existenciario. Lo único que negamos, por indemostrado e indemostrable, es el tipo de pensamiento, aducido por Marcuse y por todas las exégesis de la alienación, desde Marx, que afirma subrepticiamente que, así como la semilla "debe llegar a ser árbol", por constitución natural e intrínseca, así también el hombre *debe llegar* a ser alguien que todavía no es, por su naturaleza o esencia. Lo que rechazamos, en resumen, es que un juicio de valor que niega la realidad existente, dada, se camufle bajo una interpretación ontológica que está lejos de ser evidente.

Sartre

El modelo teórico del uso sociológico del concepto de alienación, que nos ofrece Sartre en el Libro I de la *Crítica de la razón dialéctica*[45], se distingue de los estudiados hasta ahora porque pretende recuperar un significado del concepto de alienación –que Sartre designa con el nombre de *"alienación primitiva"– y* que considera anterior, desde el punto de vista formal y del fundamento, a todas las expresiones sociales y económicas concretas del fenómeno.

Antes de entrar a analizar y discutir el alcance epistemológico de este concepto de "alienación primitiva", el nuevo significado que introduce en la temática

[45]_ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique,* Gallimard, París, 1960. Nuestras citas proceden de esta edición.

correspondiente, es indispensable hacer un rápido resumen de la doctrina que Sartre expone en el Libro I de su obra.

En la *Crítica de la razón dialéctica,* las sociedades humanas se conciben constituidas por dos tipos de relaciones básicas: la del individuo con la materia y la del individuo con el prójimo. La forma originaria de la primera es la *necesidad,* la de la segunda la *reciprocidad.* Estas dos formas son permanentes: las encontramos, hasta hoy, en todas las etapas del proceso histórico. En el desarrollo de la tecnología actual, no menos que en la rudimentaria técnica de la piedra tallada, subsiste el hecho de que un organismo tiene que satisfacer sus necesidades vitales en el campo inerte de la materia. Así mismo, en la organización tribal más primitiva, como en la más sofisticada red burocrática, encontramos ciertos caracteres básicos de las relaciones humanas.

Estas dos relaciones, sobre las que se edifica el organismo social, son de naturaleza dialéctica. Esto significa lo siguiente: a) Tales relaciones no existen nunca en una forma simple e inmediata, sino compleja y mediata. Por ejemplo, las relaciones de reciprocidad se dan bajo formas de colectivos, grupos, grupos en fusión, organizados, institucionalizados, etc. Las relaciones de necesidad, en espacios socioeconómicos en los que la materia aparece como materia obrada b) Las dos relaciones son interdependientes y se afectan mutuamente. Las relaciones con la materia no se realizan nunca sino sobre la base de relaciones de *reciprocidad* a la inversa, las relaciones con el prójimo se llevan a cabo siempre por intermedio de relaciones con la materia. Cada una de ellas, por lo tanto, se constituye en mediación de la otra. Sartre eleva este hecho básico a la categoría de un principio dialéctico fundamental llamado *"principio de la circularidad dialéctica".* He aquí su definición: "Las cosas están mediadas por los hombres en la medida en que los hombres están mediados por las cosas".

En el Libro I de la Crítica, Sartre estudia precisamente cómo las relaciones con la materia afectan y distorsionan las relaciones de reciprocidad en su nivel social. Este estudio se desarrolla en tres etapas, de acuerdo con una cierta concepción global de la materia. En la primera etapa, la materia es considerada

como un medio inerte y exterior a los proyectos humanos. En la segunda, desde el punto de vista de la escasez. Por último, como materia obrada. En cada uno de estos niveles, de concreción progresiva, Sartre nos hace ver en qué medida la materia convierte a la dialéctica de la praxis humana, entendida como proceso totalizador, en *anti-dialéctica* (en *anti-praxis y contra-finalidad*). Estos son los nombres con los cuales designa y comprende Sartre el fenómeno de la alienación.

Veamos, a continuación, y en forma resumida, la doctrina sartreana de las relaciones alienantes del hombre con la materia, con el prójimo y consigo mismo, siguiendo el mismo desarrollo analítico de la Crítica.

Materia inerte y alienación. El hecho originario y fundamental de Ja relación del hombre con la naturaleza se realiza a través de lo que Sartre denomina *"praxis de la necesidad".* Este concepto parece no sólo ambiguo, sino contradictorio, con la posición marxista de la Crítica. Ambiguo, porque se desarrolla imprecisamente entre dos niveles: el de una dialéctica del ser orgánico, cuya inspiración procede de Hegel, y el de una dialéctica de la praxis humana. Contradictorio, porque en la Introducción a la Crítica, Sartre no sólo rechaza, en contra de Hegel y Engels, la inteligibilidad de una dialéctica de la naturaleza, sino también la posibilidad de un retroceso metodológico que trascienda el marco del ser histórico-social.

La praxis de la necesidad tiene, según Sartre, carácter dialéctico. Esta praxis, en efecto, implica (como interiorización) la integración de la materia inerte al proyecto y el fin de superar una privación. En tanto que integrada a un proyecto humano, la naturaleza deviene lo que podemos llamar "campo". Los elementos naturales, dispersos y externos entre sí, son reestructurados sintéticamente (enlazados, unidos) por el hombre, como ejecutor de una praxis determinada por un fin. El hombre de la necesidad que busca saciar su hambre por medio de la caza integra su mundo entorno, en una nueva dimensión teleológica, a su proyecto de supervivencia. Esta integración se realiza estableciendo nuevas relaciones sintéticas (de

tipo medio-fin) entre los elementos materiales. Por ejemplo, poniendo en conexión la senda por donde pasa el animal con la rama de un árbol que sirve de trampolín para lanzarse sobre él, relacionando la inclinación de la ladera con la madriguera, etc. Toda una actividad de reorganización de los elementos inertes del paisaje (en función de la captura del animal), toda una actividad de recorte, de peraltaje de los componentes materiales, caracteriza a la actividad llamada caza. El paisaje se convierte en campo de instrumentalidad sobre el trasfondo inalterable de la naturaleza como medio inerte y exterior.

Ahora bien, en la medida en que el hombre de la necesidad tiene que realizar su fin y su praxis en el medio inerte de la materia, es decir, materializarlos, ellos resultan forzosamente supeditados a ésta. Quedan expuestos a las leyes mecánicas de exterioridad que rigen el ser natural y que son completamente indiferentes a los proyectos humanos. Sartre señala, en este sentido: “El fin —restitución de un organismo en peligro— cae en el dominio de la pasividad”. Esta pasividad no sólo significa que el fin escapa, total o parcialmente, a los intereses de su ejecutor, sino que puede volverse contra estos, en la medida en que queda supeditado a las condiciones inertes e insuperables del mundo material. De pronto, la actividad integradora vuelve al sujeto en forma desintegrada, la praxis se convierte en anti-praxis, el fin en contra-finalidad. La acción totalizante que intenta superar una contradicción, por medio de un proceso de unificación progresiva, termina produciendo una des-totalización que acentúa mucho más la contradicción inicial y convierte a la acción en un movimiento reflejo en contra del sujeto.

La introducción de un ingrediente anti-dialéctico, es decir, de opacidad, freno, retroceso, en la progresión dialéctica de la praxis humana (no sólo en el nivel de la simple relación del individuo con la naturaleza, sino en el nivel del grupo y de la historia) constituye uno de los aspectos teóricos más importantes y originales de la Crítica en su concepción de la dialéctica materialista. Es también la base de la noción sartreana de alienación.

Materia escasa y alienación. La historia de la humanidad ha sido y sigue siendo la historia de una lucha de clases. Esta lucha, como conflicto entre dominadores y dominados, es un combate sin tregua por la posesión de bienes y medios de producción. ¿Cómo explican los fundadores del materialismo histórico, Marx y Engels, el surgimiento de esta lucha clasista? Según Sartre, como el resultado de la disolución de las comunidades primitivas, de tipo comunitario. Esta disolución tiene causas económicas positivas: aumento de la riqueza mediante nuevas formas de producción, mediante la rapiña o el incremento del comercio.

Esta explicación resulta para Sartre insuficiente. En la base de esta insuficiencia subyace, como problema teórico, el modo de comprender la afirmación y la negación como momentos esenciales del método dialéctico. Si se admite como válida la explicación marxista, debe admitirse también que un estadio inicial positivo (abundancia, superproducción) engendra posteriormente una situación negativa (desposesión, excedencia, dominio de un grupo sobre otro). Sartre pregunta: ¿por qué la división del trabajo (momento positivo) engendra la lucha de clases (momento negativo)? La única respuesta inteligible, según Sartre, es que la negación esté ya dada en el momento inicial y sea ella la que condicione el cambio de la comuna primitiva en una sociedad clasista. Esta negación original es precisamente la escasez de recursos como constante histórica de toda sociedad y de toda vida humana hasta el presente.

La escasez es, ante todo, un ingrediente constitutivo de la relación del individuo con su entorno material. Este entorno, por consiguiente, no sólo es un medio inerte, sino un medio signado por la cantidad. En efecto, la escasez es la expresión llana y simple de una relación cuantitativa: tal sustancia natural o tal producto manufacturado existen en cantidad insuficiente para el número de consumidores. No hay bastante para todos.

Dentro del método de exposición que sigue la Crítica (de lo simple a lo complejo, de lo inmediato a lo mediato), el estudio de la escasez viene después del estudio de la necesidad y la reciprocidad. Esto significa que se trata de un

nuevo momento de la praxis humana, que incorpora los dos momentos anteriores. Si en el estudio de la necesidad se trata de establecer la dialéctica de la praxis individual y la materia, y en el de la reciprocidad la dialéctica de las formas originales de la relación entre individuos, ahora, en el estudio de la escasez, la cuestión es entender la relación, mucho más compleja, de la necesidad y la reciprocidad. En otras palabras, instalados en el campo de las relaciones humanas, se trata de ver cómo la materia signada por la cantidad condiciona objetivamente, en una forma primaria, la estructura de un conjunto humano.

Aquí volvemos a encontrar aquel factor antidialéctico ya señalado por nosotros. Pero, así como en los parágrafos anteriores fue abordado por Sartre desde la perspectiva abstracta de la praxis individual (del individuo aislado), ahora lo es desde la perspectiva de un conjunto de hombres que se relacionan con la materia al mismo tiempo que entre ellos.

En este sentido, Sartre define la escasez como *"la unidad negativa de la multiplicidad de los hombres".* Unidad negativa designa, en este contexto, una relación entre hombres caracterizada por vínculos de enemistad y anulación recíproca. La reciprocidad adquiere un carácter inhumano, como imposibilidad de coexistencia. Cada miembro del conjunto se convierte para cualquier otro en una amenaza de muerte; cada uno descubre en el otro la posibilidad concreta de una sustracción del producto que necesita.

Varias precisiones son aquí necesarias. La primera es que Sartre no considera estas relaciones inhumanas como efecto de alguna perversión psicológica de la naturaleza humana; están condicionadas por el hecho permanente de la escasez. La segunda precisión, muy importante, es que el momento social de desintegración, producido por la escasez, no debe verse en sentido diacrónico, sino sincrónico. Esto quiere decir que existe siempre, en cualquier sociedad, al lado de praxis integradoras y totalizantes. Así como la dialéctica es ininteligible sin el momento de la anti-dialéctica, ésta lo es también sin aquella. En este sentido, la unidad negativa, impuesta desde afuera por la materia escasa, representa sólo la contrapartida de la unidad positiva como cohesión más o menos

firme, que surge en el interior del conjunto y da lugar a una praxis de grupo. La última precisión es que con el fenómeno de la escasez no hemos alcanzado todavía el nivel propiamente social. Como en los casos de la necesidad y de la reciprocidad, obtenemos un nuevo ingrediente de la praxis humana que jugará, como factor permanente, en estructuras más ricas y complejas (conjuntos prácticos: colectivos y grupos).

Malaria obrada y alienación. La tercera etapa del estudio de las relaciones alienadas del hombre con la materia tiene como tema el concepto de materia obrada. Este concepto supera, pero al mismo tiempo conserva, los dos momentos anteriores. Esto significa que en el producto natural, elaborado por medio del trabajo, siguen presentes y activos tanto el ser inorgánico como su cantidad. Por otra parte, la materia obrada establece como mediación relaciones de reciprocidad mucho más concretas y definidas socialmente.

Puesto que, en el fondo, el problema dominante de este capítulo (como lo ha sido en los anteriores) es el fenómeno de la alienación de la praxis humana, es oportuno señalar brevemente algunos caracteres esenciales de este concepto. Son suficientes tres:

a) La praxis implica superación (por reorganización, invento o innovación, incluso destrucción) de un medio material dado, configurado por productos obrados que conservan el sello de proyectos y acciones humanas anteriores.
b) La praxis, como libre espontaneidad, está delimitada por el proyecto y la situación y ambos momentos mantienen entre sí una relación dialéctica: no hay proyecto que no esté condicionado por una situación y no existe situación sino por referencia a un determinado proyecto. (Se trata de la misma doctrina de *El ser y la nada* sobre la acción, adaptada a las exigencias dialécticas materialistas de la Crítica). La relación entre situación y proyecto es condicionante y no causal, lo cual significa que la praxis es originariamente espontaneidad y no mero efecto. Este es un aspecto capital de la teoría sartreana.

c) La situación, como campo de materialidad obrada, prefigura un marco de posibilidades generales, dentro del cual surgen y juegan las acciones individuales, incluso aquellas que representan la superación de la situación dada. Pero, una vez más, hay que decir que dicho marco no obra en el sentido rígido y mecánico de la causalidad. Las posibilidades generales y abstractas deben ser interiorizadas, vividas por proyectos individuales para que sean tales.

Preguntamos, ahora: ¿Cómo explica Sartre, en el capítulo que comentamos, la alienación de la praxis humana? ¿Por qué la praxis humana, como trabajo objetivado en la materia, deviene anti-praxis? ¿Por qué el fin inicial se convierte en contra-finalidad?

Sartre nos lo explica a través de dos ejemplos: el de los colonos chinos y el del oro español.

El proyecto de los colonos chinos es conseguir tierras cultivables. El fin positivo es la colonización progresiva de áreas boscosas. Este fin lo realizan, por medio de acciones individuales no concertadas, llevando a cabo un incesante trabajo de deforestación. Su trabajo se objetiva y materializa en la naturaleza en la forma de una tala indiscriminada y el cultivo posterior en el campo libre de obstáculos. Ahora bien, la tala (como trabajo inscrito en la materia) provoca inundaciones. Las nuevas tierras desprotegidas sufren los embates de las aguas y los colonos tienen que defenderse de ellas (tal vez mediante una praxis y un fin comunes que se disuelven una vez conseguida la defensa). La conclusión de Sartre es la siguiente: “apenas cristalizado, el trabajo se enriquece con significaciones nuevas en la medida en que escapa al trabajador por su materialidad”.

En este ejemplo se nos presenta el caso de una materia que refracta negativamente la praxis del productor. En el ejemplo del oro español veremos la materia obrada actuando como intermediario inerte y pasivo (como vaso comunicante y distorsionante) de praxis enfrentadas.

El proyecto rector de la monarquía española, en los siglos XVI y XVII, es la expansión imperialista y en función de ésta el atesoramiento de los metales preciosos americanos. Esta praxis se materializa por intermedio de un conjunto de acciones concertadas: extracción del metal, conversión en moneda, depósito, etc. Todas estas acciones son prácticas y totalizantes porque subordinan la materia (oro y plata) a un fin humano y colectivo. Este fin, sin embargo, se proyecta dentro de una determinada situación y es incomprensible sin ella: posición geográfica de España, forma política, concepción económica, escasez de metales, etc.

Se trata de entender, en el marco de este proyecto y situación definidos, cómo la praxis empieza a convertirse en anti-praxis y el fin en contra-finalidad. En primer lugar, en tanto el fin imperialista de la corona española se realiza por intermedio de una materia obrada, ésta se convierte *ipso facto* en posible receptáculo de proyectos ajenos y antagónicos. Así, mientras el gobierno español, dentro de una política proteccionista, cuida por todos los medios de que la moneda no salga de sus fronteras, mercaderes, especuladores, traficantes inescrupulosos la sacan por todas partes. La moneda sale de España como por un surtidor (Braudel). La moneda, por lo tanto, empieza a ser una especie de producto autónomo, incontrolable, que no sólo escapa a los fines concretos del proyecto inicial materializado en ella (expansión imperialista), sino que obliga a desarrollar una serie de praxis defensivas, onerosas, no previstas en el proyecto inicial. El resultado histórico, bien conocido, es que un proyecto positivo produce, a la larga, y contra la voluntad de sus ejecutores, resultados completamente negativos: pérdida del valor del oro, huida de la moneda, empobrecimiento económico, decadencia de España.

A partir de este ejemplo, que muestra cómo la materia obrada –como receptáculo inerte de la praxis– se enriquece con significaciones ajenas que se vuelven contra el proyecto inicial materializado en ella, Sartre concreta mucho más su idea de la alienación. La materia no aliena solamente por sus caracteres inerciales, sino por la forma social que estos revisten a través del trabajo. En

la medida en que la materia obrada sirve de mediación entre los hombres, en un ámbito signado por la escasez, se convierte en el punto de intersección o confluencia de praxis y fines antagónicos. El hombre es un ser que existe en el ámbito de la materia, *es* lo que hace y lo que obra, exterioriza en la materia su vida y la interioriza comprendiéndose en el espejo de sus productos. Puesto que la materia es este espejo universal de exteriorización e interiorización, ocurre que mis obras no sólo se me oponen y distancian porque adquieren —en tanto materiales— un carácter inercial (porque quedan ligadas a leyes y principios físicos), sino porque me devuelven los proyectos y los fines que otros han grabado en ellas.

El estudio de la relación dialéctica entre el hombre y la materia obrada incluye, en el capítulo que ahora resumimos, la exposición de algunas formas prototípicas del dominio de la materia. Tales formas son designadas por Sartre con el nombre genérico de *exigencias.* Bajo este nombre hay que entender un tipo de praxis pasiva (alienada) que viene impuesta al hombre, desde afuera, por la materia obrada (máquina, fábrica, ley, etc.). Impuesta quiere decir que dicha praxis no surge espontáneamente de ningún proyecto del sujeto que la ejecuta.

La exigencia puede adoptar dos formas: el *interés* y el *destino.* El interés es también un tipo de praxis pasiva, determinada por la exigencia del objeto obrado, pero la relación entre el individuo y el objeto adopta la forma de la relación entre el poseedor y lo poseído. El dueño de una fábrica se proyecta en ella y, en este sentido, parece ejercer un tipo de praxis activa, pero, al mismo tiempo, dentro del campo material constituido por otras fábricas, otros dueños, la competencia, etc., cabe decir que es poseído por la fábrica. Sus intereses, en el fondo, son los de las propiedad a la que sirve.

A diferencia de este tipo de exigencia, proveniente de la materia obrada, la que prevalece entre el desposeído (el obrero) y el objeto, recibe en Sartre el nombre de destino. El obrero, distintamente del patrono, no se objetiva en la fábrica, a partir de un interés; por el contrario, es la fábrica la que se objetiva

en él y lo convierte en puro y simple apéndice, en mero servidor. El patrono vive la experiencia del objeto obrado como identificación con éste: su objeto es él y él es el objeto. El obrero vive la exigencia como sometimiento, necesidad, destino.

El estudio de la materia obrada y su praxis correspondiente culmina, en la exégesis sartreana, con la introducción de dos categorías fundamentales: la de lo *práctico-inerte* y la de *colectivo.* La primera denota, en general, el hecho de que en la praxis, que es espontaneidad, anticipación, negación y superación de lo dado, se ha introducido un componente inercial que la modifica sustancialmente. Esta modificación puede definirse como la presencia de la pasividad en la actividad, de la exterioridad en la interioridad, de la necesidad en la posibilidad, del ser en el no ser y el devenir, todo ello como efecto del mundo de la materia obrada sobre la actividad y los proyectos humanos.

La categoría de lo práctico-inerte la aplica Sartre (como Marx hace en los *Manuscritos* con el concepto de alienación), al producto, a la praxis y al sujeto. Una máquina, por ejemplo, es un objeto práctico-inerte en el sentido dúplice de que realiza un fin, proyectado en ella por el hombre, pero bajo la forma de un sistema mecánico o inercial; del mismo modo, lo es la praxis del obrero que sirve la máquina, en tanto que sus acciones están de antemano prefiguradas por las exigencias de la máquina; finalmente, también el sujeto se vuelve práctico-inerte en el sentido de que el mundo de la materia obrada, en cada época histórica, prefija para él, desde el nacimiento, un repertorio de posibilidades sociales (de roles) a las que deberá adecuar, de algún modo, en pro o en contra, sus proyectos personales, su vida individual. Referido al sujeto, el ser práctico-inerte recibe el nombre de *"ser-de-clase".* Este concepto es usado por Sartre con un significado que pretende ser anterior a cualquier connotación económica o política. Significa que todos nos encontramos siendo miembros de una clase de hombres cuyo ser objetivo, social, se define por anticipado a partir del campo de materialidad característica de una época.

Por lo que respecta a la categoría de *colectivo,* señalemos lo siguiente. Un colectivo es un tipo de conjunto práctico constituido por una multiplicidad de individuos relacionados por un objeto práctico-inerte. La unidad de este conjunto es pasiva: se trata de una totalidad totalizada. Tiene el principio de unidad fuera de los individuos que constituyen el conjunto o, dicho de otro modo, el principio no surge espontáneamente de ellos bajo la forma de una praxis común. Los individuos se caracterizan por poseer un interés o un destino idénticos. Interés significa que tienen su ser-fuera-de-sí en un objeto práctico-inerte que los domina y les impone un repertorio de actitudes y acciones prefijadas que escapan a su voluntad individual y común. En tanto miembros de un colectivo, los individuos que lo componen están determinados por la alteridad: son otros respecto de sí mismos y, por ello, intercambiables y sustituibles. Cada uno es uno de tantos, uno cualquiera. Cada uno se define por relación a otros, sin común acuerdo. En este sentido, el objeto práctico-inerte reúne a los individuos en la medida en que los atomiza y los dispersa.

Ilustremos lo dicho con un ejemplo. La subida de los impuestos es un principio de unificación de un conjunto de comerciantes, en la medida en que produce el mismo descontento en cada uno de ellos. Pero este descontento se manifiesta en cada individuo en una forma aislada. Cada uno está airado, piensa, por ejemplo, que debería cerrar el negocio en señal de protesta, pero espera y observa lo que hacen los otros. En la medida en que este mismo proyecto se produce aisladamente y no como resultado de una praxis común, diremos que el conjunto de comerciantes existe, en este momento, bajo la forma social de un colectivo.

La relación que mantienen entre sí los miembros de un colectivo es llamada por Sartre *relación serial.* La relación serial representa un nuevo tipo de relaciones humanas. Su esquema formal puede resumirse de este modo: A está en relación con *B,* en la medida en que *B* está en relación con *C,* éste con *D y* así sucesivamente. Cada uno se determina en función del otro, sin más forma de

cohesión que la impuesta externamente por la alteridad. Actúo como actúan los otros, pienso como piensan los otros, prefiero lo que todos, etc.

Las sociedades están constituidas, en su realidad básica o primaria, por objetos práctico-inertes (mercado, opinión pública, medios de comunicación, sistemas legales) que generan, por su propia realidad, relaciones de tipo serial y conjuntos prácticos colectivos. En este sentido, los colectivos constituyen la forma de socialidad permanente de cualquier sociedad. Esto significa que si definimos la praxis, en sentido estricto, como negación y superación del ser dado y como un proceso totalizante, ella se ejerce siempre sobre y contra un estado social de tipo colectivo. A la inversa, toda praxis totalizante (praxis de grupo) lleva en su seno la amenaza de un proceso degenerativo de desintegración que tiende de nuevo al estado de colectivo. Puede decirse que toda sociedad, en cualquiera de sus formas históricas, se encuentra siempre en uno de estos dos movimientos pendulares: o en el paso regresivo de grupo a colectivo o en el progresivo de colectivo a grupo. Además, en toda sociedad coexisten simultáneamente grupos y colectivos en una relación dinámica, aunque la forma estática y entrópica de toda sociedad sea la de colectivo.

A partir de la noción de colectivo y de su práctica serial, Sartre puede dar la siguiente definición de la alienación: "No es la transformación del individuo en cosa, como uno tendería a creerlo, es la necesidad que se impone a los miembros de un grupo social, a través de las estructuras de la sociedad, de vivir su pertenencia al grupo y, a través de él, a la sociedad entera, como un estado molecular. Lo que vive y hace, en tanto individuo, se mantiene, en lo inmediato, como praxis real o trabajo humano; pero, a través de esta empresa concreta de vivir, lo frecuenta una especie de rigidez mecánica que somete los resultados de su acto a las extrañas leyes de la adición-totalización. Su objetivación está medida, desde afuera, por el poder inerte de la objetivación de los otros".[46]

[46]_ *Op. cit.,* pág. 243.

Retengamos de este texto la nueva idea que introduce en la noción de alienación. La alienación no consiste solamente en la conversión de la praxis en anti-praxis, en el hecho de que la objetivación del hombre en la materia vuelva a él bajo la forma de exigencias, en el ser de clase, sino en el estado de atomización, separación, aislamiento de los miembros de un grupo humano. Es a través de estos caracteres sociales que la materia obrada, en tanto práctico-inerte, impone a los sujetos su dominio, como expresión de otras praxis ajenas, de otros intereses. La noción de "ser otro" que, en general, define el concepto de alienación, se refiere a la transformación que experimenta la praxis individual, en el marco de determinados conjuntos sociales, por relación a la praxis de los otros. Lo importante y significativo de la noción sartreana de alienación, respecto de otras concepciones sociológicas, es la acentuación del significado social, más que humanístico, es decir, las especiales relaciones interindividuales que provoca en un conjunto de hombres con independencia de su contenido.

Preguntemos, ahora, como conclusión de todo lo expuesto hasta aquí: ¿Es la alienación humana una situación permanente e insuperable? ¿Consiste la alienación de la praxis en el fenómeno de la dispersión, atomización, serialidad de las praxis individuales, de modo que una praxis común represente la superación de la alienación, o, cabe pensar que la misma praxis común, según la índole de su proyecto y su fin, es decir, de su contenido, puede ser igualmente una praxis alienada? ¿Es la forma social del conjunto práctico, de la relación entre individuos, lo que define la alienación, o son los contenidos?

Con estas palabras iniciamos la consideración crítica de la teoría sartreana de la alienación. Hemos dicho al comienzo que esta teoría se centraba en el concepto de *alienación primitiva.* El significado de este concepto lo encontramos claramente expuesto en el siguiente texto:

> Lo que, por el contrario, no se ha intentado, es el estudio del tipo de acción pasiva que ejerce la materialidad en cuanto tal sobre los hombres y la historia, devolviéndoles una praxis robada bajo la forma de contra-finalidad. Insistiremos todavía más: la historia es más compleja

> de lo que cree cierto marxismo simplista y el hombre no tiene que luchar solamente contra la naturaleza, contra el medio social que lo ha engendrado, con otros hombres, sino contra su propia acción en tanto ella deviene otra. Este tipo de Alienación Primitiva se expresa a través de las otras formas de alienación, pero es independiente de ellas y es él, por el contrario, el que les sirve de fundamento. Dicho de otro modo: descubrimos allí la anti-praxis como momento nuevo y decisivo de la praxis[47].

El concepto de *alienación primitiva* tiene una carga semántica enormemente sugestiva, pero resulta también muy discutible. Ante todo, es discutible porque identifica de un modo insuperable alienación y objetivación, y objetivación y cosificación. En efecto, el hecho de que el hombre, como organismo natural, tenga que objetivar necesariamente su praxis en el dominio de la materia, y el efecto subsiguiente de que esta modifique, altere, desnaturalice incluso sus proyectos es un *factum* con el que hay que contar, sea cual sea la sociedad de que se trate y sean cuales sean sus estructuras sociales, políticas y económicas. Pero, aceptando este *factum,* cabe preguntar qué sentido tiene seguir distinguiendo entre praxis alienadas y no alienadas. La alienación se convierte en un hecho permanente que explica, en todo caso, la naturaleza de la praxis humana, pero pierde totalmente su eficacia como categoría crítica.

Podría hacerse una salvedad, sobre este último aspecto, si tenemos en cuenta la diferencia que Sartre establece, en el Libro II de la Crítica, entre praxis de grupo y praxis de colectivo. La primera objetiva, en el campo de la materia, un proyecto común libremente asumido por un conjunto de individuos y la materia es, en este caso, un vehículo de cohesión a través del cual los hombres se reconocen como sujetos libres y activos. La segunda, por el contrario, es el equivalente de una suma de actos moleculares, de tipo serial, repetitivos, como efecto de la re-acción de la materia obrada práctico-inerte. Sin embargo, en

[47]_ *Op. cit.,* pág. 202.

la medida en que, según la Crítica, toda praxis de grupo termina por crear estructuras objetivas e inertes y recae de nuevo en el estado de colectivo, la alienación sigue siendo insuperable y, por consiguiente, una forma definitoria de todo tipo de praxis humana.

Un segundo aspecto discutible, en el concepto que analizamos, es la afirmación sartreana de que la *alienación primitiva* constituye el fundamento de todas las posibles formas concretas de alienación. Esto significa que si preguntamos, por ejemplo, cuál es el fundamento de que el sistema capitalista sea un sistema alienante, podremos aducir causas y circunstancias específicas, pero la razón última y constitutiva deberemos buscarla y encontrarla en la idea de *alienación primitiva.* Ahora bien, ¿qué tipo de respuesta obtenemos recurriendo a dicha idea? Obtenemos la respuesta ontológica de que el fundamento primero de la alienación es de naturaleza extrahistórica, extraeconómica, extrasocial, pues está constituido nada menos que por la misma estructura dual e irreconciliable del mundo: el mundo de la libertad y espontaneidad, propio del sujeto humano y de la praxis, y el mundo de la necesidad y de la inercia, propio de la materia. En la medida en que la praxis tiene que realizarse necesariamente en un medio material, queda coagulada, cosificada y se alza frente a sí misma como una barrera inerte y exterior que paraliza y domina su propia dinámica. Por esto advierte Sartre, en el texto citado anteriormente, que el hombre no sólo tiene que luchar contra la naturaleza y con los demás hombres, sino, ante todo, *"contra su propia acción en tanto ella deviene otra"* —otra, no sólo respecto del proyecto inicial, sino en oposición al hecho de que se convierta en producto práctico-inerte, en cosa, en antipraxis.

El concepto de *alienación primitiva* tiene todavía otro significado que corresponde al conjunto de las formas prototípicas de la praxis social pasivizada o de la antipraxis, estudiadas por Sartre a lo largo de todo el Libro I. Tal conjunto de formas tiene el valor de un *a priori* material y establece el esquema ontológico-socio-lógico de cualquier tipo histórico de alienación, sea cual sea su contenido. No olvidemos que la Crítica, en su conjunto, equivale a una

sociología descriptiva, de corte fenomenológico, que aspira a suministrar las categorías dialécticas para la comprensión de la historia en cualquiera de sus estadios y en su proceso.

Este tipo de planteamiento radical, metafísico, sobre el fundamento y la forma "primitivos" de la alienación, revela su importancia si advertimos que, en general, las exégesis de la alienación se ocupan siempre del "ser alienado" del hombre y no del "ser alienante"; es decir, toman el fenómeno como un *fait acompli,* atribuible a determinadas formas objetivas económicas y sociales, sin hacerse problema del surgimiento de las mismas. O expresado de otro modo, olvidan lo que nos recuerda Sartre: que el hombre no sólo se aliena como efecto de aquellas formas objetivas, sino también en el acto de crearlas y realizarlas materialmente. Pero, además de esto, la mayoría de las exégesis suelen establecer una diferencia demasiado simple y esquemática entre alienación y desalienación. Dan por supuesto que negando el mundo capitalista se abre directamente la posibilidad de construir un mundo desalienado. Lo importante del planteamiento sartreano es que sitúa ambas cuestiones en un terreno mucho más realista. Sartre nos hace ver que, sin tener en cuenta la naturaleza materialista de la praxis humana, el discurso sobre la alienación se convierte en un discurso inconsistente y utópico. El verdadero significado de la alienación no está en la inadecuación de las formas sociales objetivas a la verdadera esencia del sujeto, sino en la realidad material de la praxis humana que produce tales formas como formas cosificadas e inertes.

Desde luego, al llegar a este punto, el tema de la alienación, como concepto crítico, parece perder toda fuerza y consistencia. Si la alienación forma parte, como momento esencial, de la misma praxis, cualquier intento por negarla resulta superfluo y el hombre se define, en un movimiento sin reposo, como el esfuerzo constante por superar lo que inevitablemente produce.

Aquí encontramos un modelo de estructura dialéctica abierta, es decir, sin posibilidad de síntesis, que Sartre ha establecido ya, en *El ser y la nada,* en relación con el concepto de existencia. La existencia se define por el proyecto

ontológico de alcanzar la plenitud del ser, la identidad, y, sin embargo, en tanto constituida por la dimensión de la conciencia (es decir, por el no ser, por la escisión) es la imposibilidad misma de realizar dicho proyecto. Por eso lo requiere. Sólo a un ser escindido se le ocurre querer ser idéntico. Del mismo modo, en la Crítica, el hombre, definido como praxis, es el proyecto de realizarse superando cualquier dominio de la objetividad práctico-inerte y, al mismo tiempo, está destinado a establecer dicho dominio permanentemente. La filosofía de *El ser y la nada* mantenía esta paradoja existencial, de estilo kierkegaardiano, estableciendo como valor de la existencia la aspiración y el empeño constantes por alcanzar la plenitud del ser. Su tesis era: aunque esta plenitud no sea alcanzable, el hombre actúa como si lo fuera: regularmente, en una forma inauténtica, signada por la mala fe o el ocultamiento, dando a su ser el valor de un ser trascendente (naturaleza, sustancia, ente creado, etc.); por vía de excepción, en forma auténtica, renunciando a todo tipo de trascendencia, defendiendo su ser, con las uñas, del espíritu de seriedad, luchando en solitario, cargando sobre sus hombros el destino imposible de la creatura humana por hacer prevalecer el sentido ontológico de la libertad.

En el caso de la Crítica, la paradoja se mantiene por la misma vía, aunque sea otro el planteamiento. Si la alienación, como antipraxis, constituye un momento esencial de toda acción humana, es decir, si es puesta por el mismo hecho de actuar, el proyecto de alcanzar una desalienación definitiva o absoluta está negado de antemano. En el marco de la óptica sartreana esto no está planteado. Lo que sí está planteado, por necesidad, es el movimiento sin tregua, el progreso indefinido por negar y superar cada alienación, cada forma histórica de objetividad práctico-inerte, aunque no exista ninguna posibilidad de llegar a un final tipo "espíritu absoluto" hegeliano.

En relación con este punto, la Crítica introduce dos premisas básicas. La primera establece que el predominio de la praxis sobre lo inerte, es decir, la desalienación relativa, sólo se logra a través de la praxis de grupo o praxis común. La segunda, es la afirmación de que la praxis de grupo sólo se impone por la

violencia, rompiendo bruscamente las formas objetivas de la praxis cosificada, y sólo se mantiene por el empeño de una acción continuada (¿voluntarismo, activismo, maoísmo?), capaz de impedir la calcificación de las estructuras sociales y de las relaciones interhumanas.

En el fondo de ambas tesis hay, sin duda, motivaciones políticas muy actuales del propio Sartre, relativas a la situación de la lucha revolucionaria y a la organización interna de los partidos comunistas europeos (piénsese en la preeminencia que concede la Crítica al tipo de "grupo apocalíptico" o en "fusión"); sin embargo, en la obra, las dos tesis aparecen y juegan dentro del marco del análisis dialéctico-formal del concepto de praxis. Este análisis formal es la piedra de toque para valorar el alcance de la Crítica como obra marxista y, dentro de ella, el alcance del concepto de alienación. Si juzgamos este alcance mediante el esquema crítico que hemos utilizado en los modelos precedentes, se imponen las siguientes conclusiones:

Sartre entiende por alienación cualquier situación social en la que la praxis, objetivada como lo práctico-inerte, produzca en una multiplicidad humana un tipo de conjunto práctico llamado colectivo. Los límites de estas situaciones resultan indefinidos y prácticamente se extienden a toda la vida social, a la forma de existir y actuar los hombres en sociedad. Resulta difícil establecer, precisamente por esta amplitud, si por alienación debemos entender el "no ser" o "ser otro" de un referente positivo, o, como ocurre en el existencialismo con la categoría del "ser en el mundo cotidiano", una modalidad permanente del ser social. Si elegimos la primera alternativa —único caso en el que el concepto de alienación tiene un valor crítico— entonces el referente positivo, desde el cual una situación dada debe ser calificada de alienada, es la praxis de grupo. Pero el concepto de praxis, entendido como referente, tiene en la Crítica, y para el asunto que ahora nos importa, un significado muy discutible. Como la obra se mantiene en un plano formal, sin entrar a discutir los posibles contenidos concretos de la praxis social, lo único que cabe establecer es lo siguiente: todo conjunto práctico que exista bajo la forma de colectivo es un conjunto

alienado respecto de su posible existencia bajo la forma de grupo. Pero esta afirmación, al no quedar definido el proyecto y el fin concretos del grupo de que se trate, es una mera afirmación analítica que no suministra ninguna indicación crítica. Lo que queremos decir es que una teoría de la alienación que se mantenga en el nivel del simple análisis formal es totalmente insuficiente para discriminar entre conductas alienadas y no alienadas. Finalmente, no puede establecerse si una praxis de grupo es o no alienante. No basta, para decidir, el mero criterio de la praxis común y la índole de las relaciones interindividuales que ella genera (reciprocidad mediada frente a serialidad, etc.).

Hace falta el análisis concreto de la praxis que lleva a cabo el grupo, pero este análisis, al sobrepasar necesariamente el plano formal e introducirnos en el terreno de los contenidos concretos, vuelve a traer sobre el tapete los problemas gnoseológicos que hemos venido discutiendo hasta ahora: los problemas relativos al referente, a su posible definición, a su carácter empírico, ético o humanístico, a su posible verificación, etc.

5. La alienación como concepto histórico. Lukács

El célebre parágrafo de *El Capital* sobre el "carácter fetiche de la mercancía" ha sido y es objeto de interminables controversias. Se discute, ante todo, si constituye una pieza teórica secundaria, sin relieve especial para la comprensión del pensamiento económico de Marx —en particular, para su teoría del valor—, o si es un elemento central e indescartable de dicho pensamiento. Se debate igualmente si la teoría del fetichismo es o no una pnieba de la continuidad del pensamiento económico marxista, por lo que respecta a la importancia del concepto de alienación. Este último aspecto de la controversia puede ilustrarse con las interpretaciones de Rubin y Colletti. La distancia cronológica que las separa no afecta para nada la importancia y actualidad de su confrontación. Menos aún, como veremos, el interés que esta tiene para nuestro análisis crítico del concepto de alienación.

Por otra parte, el análisis de la teoría del fetichismo, llevada a cabo por Lukács en *Historia y conciencia de clase,* ha tenido, como es sabido, una importancia fundamental en los debates contemporáneos del marxismo. Lukács reivindicó la importancia del concepto de alienación, no sólo como categoría central del pensamiento de Marx, sino como instrumento hermenéutico para enjuiciar críticamente la sociedad y la cultura del presente.

Aunque nuestro estudio se va a ocupar específicamente de Lukács, por considerar que *Historia y conciencia de clase* proporciona un modelo teórico de la alienación, distinto de los que hemos analizado hasta ahora, comenzaremos estas reflexiones con una breve introducción a las interpretaciones de Colletti y Rubin, seguida de algunas consideraciones personales sobre el polémico parágrafo de Marx.

El punto de vista central de Colletti, expuesto en su obra *Ideología y sociedad*[48], se resume en la tesis de que la teoría del fetichismo "constituye el elemento de continuidad más profundo entre la obra juvenil de Marx y la obra de su plena madurez"[49]. Colletti parte de la idea de que la "teoría del valor de Marx es su propia teoría del fetichismo". Lejos de ser esta una pieza teórica secundaria o anexa, constituye, por el contrario, el núcleo central que diferencia la teoría marxista del valor de la concepción de la economía política clásica. Colletti desarrolla esta tesis mediante la interpretación del concepto de "trabajo abstracto" (centro en la teoría del fetichismo) en términos del concepto de alienación. Escribe a este respecto: "...en la realidad del mundo de las mercancías, las fuerzas laborales son igualadas las unas a las otras precisamente en cuanto son tomadas abstracta o separadamente con respecto a los individuos empírico-reales, a los que efectivamente pertenecen; es decir, precisamente en cuanto son tratadas como una fuerza o entidad en sí, prescindiendo de los individuos mismos de quienes son las fuerzas. Lo cual se reduce a decir, en conclusión, que el trabajo abstracto es el trabajo alienado, esto es, separado o extrañado con respecto al hombre mismo"[50].

Esta interpretación del "trabajo abstracto", que propone Colletti, no se apoya directamente en el texto del parágrafo sobre el fetichismo (del que está ausente cualquier tipo de referencia antropológica y humanística), sino en pasajes tomados de la "Contribución" y de otras partes de *El Capital* (especialmente

[48]_ L. Colletti, *Ideología y sociedad,* Ed. EBUC, Caracas, 1974.
[49]_ *Op. cit.,* pág. 121.
[50]_ *Op. cit.,* pág. 116.

la sección IV) en los que, sin duda, resuena claramente el eco del concepto humanístico de alienación. Aunque el procedimiento metodológico es irreprochable, creemos, sin embargo, que al fijar el significado del fetichismo en términos de alienación, Colletti descuida aspectos importantes del texto de Marx y se niega expresamente la posibilidad de realizar otro tipo de enfoque. Desde luego, no cabe la menor duda de que el concepto de alienación, en el sentido humanístico de los *Manuscritos* del 44, se extiende como una plaga a lo largo de la obra entera de Marx y, por supuesto, también de *El Capital;* pero, el punto neurálgico es distinguir cuándo dicho concepto funciona como un principio teórico fundamental, explicativo del sistema, y cuándo asume el papel, sin duda importante, pero secundario para Marx, de un concepto axiológico y ético.

Un enfoque distinto del de Colletti lo brinda Isaac Rubin en su libro *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*[51]. También para Rubin la teoría del fetichismo es la base de *"todo el sistema económico de Marx y, en particular, de su teoría del valor"*[52], pero lo es, como veremos en seguida, por razones distintas de las que aduce Colletti. Ante todo, Rubin considera que la teoría del fetichismo contiene, en forma resumida y propedéutica, el punto de vista determinante del pensamiento económico de Marx. Este punto de vista consiste en la especial relación de fundamentación que Marx establece, por primera vez, entre las categorías de la economía política y las formas sociales del sistema de producción capitalista. Lo que aporta el parágrafo sobre el fetichismo, según Rubin, es una interpretación sociológica e histórica (en los términos precisos del materialismo histórico) de las categorías de la economía política. Esta interpretación es lo que separa a Marx de los economistas clásicos. Estos interpretan erróneamente las categorías económicas como formas naturales y permanentes del proceso de producción y del intercambio; Marx descubre, por el contrario,

[51]_ Isaak I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor,* Ed. Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974.
[52]_ Op. cit., pág. 53.

que las categorías de la economía política son la expresión objetivada de un determinado sistema histórico de producción y su interés es mostrar las contradicciones internas de dicho sistema y su inevitable hundimiento.

A partir de este enfoque de Rubin se aclara perfectamente el papel y la importancia de la teoría del fetichismo en el marco de la teoría del valor. Mientras que en los tres primeros parágrafos del capítulo I de *El Capital,* Marx ha analizado la estructura del objeto mercante desde el punto de vista de la sustancia, la magnitud y la forma del valor, en el parágrafo sobre el fetichismo estudia la relación entre el objeto mercante y las formas socio-económicas específicas de la producción capitalista; mostrando precisamente que estas relaciones constituyen el fundamento de la constitución del valor como "cosa social". En la teoría del fetichismo, por lo tanto, reside la verdadera novedad del punto de vista de Marx sobre la teoría del valor y el concepto de mercancía.

Ahora bien, el punto central de la exégesis de Rubin —el que a nosotros nos interesa destacar— es que la conexión entre relaciones sociales de producción y objeto mercante no se interpreta, como hace Colletti, mediante el concepto de alienación. La alienación, señala expresamente Rubin, introduce en los términos en juego y en oposición —forma social y mercancía— una relación de tipo ideal entre "lo que debe ser y lo que es"; la teoría del fetichismo, en cambio, transfiere ambos elementos "al mundo social, a lo que es". Esta transferencia significa, ante todo, que el carácter de "cosa social", de objeto independiente, que adopta la mercancía en el sistema capitalista — el fenómeno de la cosificación—, no necesita para ser explicado, de la introducción de un punto de referencia teórico, externo al propio sistema social, es decir, recurriendo al concepto de esencia humana o a un concepto ideal del trabajo. Dicho carácter, por el contrario, se explica perfectamente como manifestación directa y positiva de las mismas relaciones sociales de producción, y se aclara por la comparación histórica de estas relaciones con otras del pasado y la posibilidad de otras futuras.

Rubín expone con toda claridad este punto de vista en el siguiente texto:

> A medida que se desarrollan las fuerzas productivas, generan un tipo determinado de relaciones de producción entre los hombres. Estas relaciones son repetidas frecuentemente, se hacen comunes y se difunden en un determinado medio social. Esta 'cristalización' de las relaciones de producción entre personas conduce a la 'cristalización' de las formas correspondientes entre cosas. La forma social dada es 'aferrada', fijada a una cosa, preservada dentro de ella aun cuando las relaciones de producción entre personas se interrumpan. Sólo a partir de este momento es posible fechar la aparición de la categoría material dada como separada de las relaciones de producción entre personas de las cuales surgió y a las cuales, a su vez, afecta. El 'valor' parece convertirse en una propiedad de la cosa con la que entra en el proceso de intercambio y que la cosa conserva cuando lo abandona. Lo mismo es cierto para el dinero, el capital y otras formas sociales de las cosas. Siendo consecuencia del proceso de producción se convierten en sus requisitos. A partir de este punto, la forma social dada del producto del trabajo, no sólo sirve como 'expresión' de determinado tipo de relaciones de producción entre los hombres, sino también como su 'portadora'[53].

Esta explicación sociológica del fenómeno de la "cosificación" establece, como puede verse, una relación directa y positiva entre relaciones sociales de producción y la forma que asume el producto resultante de las mismas. El producto no es interpretado con los esquemas teóricos de la alienación: no ser, ser otro, ser ajeno. Tampoco el trabajo social, formador del valor, el "trabajo abstracto", es concebido como extrañamiento y separación de aquel concepto de trabajo que idealmente se pone como esencial del sujeto humano, sino como una forma histórica que hay que explicar históricamente. Lo que viene a decirnos Rubin, en resumen, es lo siguiente: situados dentro del sistema capitalista, entendiendo las relaciones sociales de producción como lo que realmente son, es decir, como formas de un tipo histórico de sociedad, la

[53]_ *Op. cit.,* pág. 71.

conexión entre dichas formas y la forma social que adoptan los productos del trabajo resulta ser una conexión necesaria y perfectamente inteligible. No hay necesidad, por lo tanto, de introducir en la explicación puntos de vista teóricos extrasociales, razones que trascienden al nivel sociológico y económico de la realidad social empírica. En una palabra, no hace falta para nada poner en juego el concepto de alienación.

La confrontación de las posiciones de Colletti y Rubin, que acabamos de presentar, desde luego muy someramente, arroja este resultado: frente a la interpretación del fenómeno del fetichismo en términos del esquema teórico de la alienación, cabe una interpretación de tipo sociológico e histórico, que prescinda del mencionado concepto. O dicho de otro modo: del fenómeno fundamental de la *separación* de trabajo y medios de producción, de trabajo vivo y trabajo abstracto, de trabajo y capital, puede darse una explicación antropológico-humanística y una interpretación sociológica empírica. Ahora bien, sea cual sea la actitud que uno adopte ante estas posiciones hermenéuticas, resulta pertinente, sin embargo, formular la siguiente pregunta: ¿Agotan las exégesis presentadas el análisis del parágrafo que comentamos, por lo que se refiere al significado del concepto de alienación? Conviene señalar, en relación con esta pregunta, que ni Colletti, ni Rubin se detienen, con la atención debida, en uno de los aspectos fundamentales del parágrafo: el que se refiere a la conciencia social. Ambos autores parecen omitir expresamente el doble nivel en que transcurre la exposición de Marx: por un lado, la interpretación del fetichismo en términos de una falsa conciencia que concibe el valor como una cualidad natural del producto mercante; por otro, la revelación del "secreto" de esta falsa conciencia necesaria, a partir de la exposición de las relaciones sociales de producción capitalistas y la forma social del producto resultante de las mismas. Nuestro punto de vista es que dicha falsa conciencia puede interpretarse en términos de alienación, pero con un esquema teórico que se aparta del que Marx utiliza en los *Manuscritos* del 44. Las siguientes reflexiones intentan desarrollar esta hipótesis.

El parágrafo sobre el fetichismo tiene su base en el concepto de valor-trabajo que Marx ha desarrollado desde el comienzo de *El Capital.* Pero el parágrafo introduce la idea fundamental de que el sistema capitalista es un sistema histórico y no perenne o natural. Esta idea, que separa las respectivas concepciones de Marx y los economistas clásicos, se expresa en la tesis de que la fuerza de trabajo, es decir, la energía física e intelectual del obrero, en estado virgen, que interviene en todo proceso de producción, adopta en el sistema capitalista la forma objetiva, social, de "trabajo abstracto". El "trabajo abstracto", desde luego, no es una abstracción mental, ni un nuevo tipo de trabajo que sustituye a los "trabajos concretos", sino la forma social que estos adoptan como consecuencia de la presencia de nuevas formas productivas y nuevas relaciones sociales de producción.

El centro medular de esta concepción histórica de Marx es la idea de que la forma objetiva que adoptan los productos del trabajo, la forma mercancía, es el resultado del tipo de producción de un sistema económico constituido por productores privados, que poseen los medios de producción, fabrican separadamente para el intercambio y encuentran a su disposición una reserva de fuerza de trabajo ofrecida en venta por "trabajadores libres", es decir, liberados de las sujeciones políticas y jurídicas del sistema feudal.

En resumen: por un lado, nuevas fuerzas productivas, que transforman los procesos técnicos tradicionales y desarticulan la vieja organización social del trabajo; por otro, productores privados, independientes, que producen para el mercado y cuyas relaciones se actualizan en el acto del intercambio de sus productos; por último, trabajadores asalariados, desprovistos de medios de producción, que ponen a la venta su fuerza de trabajo, constituyen las tres condiciones históricas del surgimiento del capitalismo y son, a la vez, los tres momentos estructurales de su existencia y de su reproducción como sistema.

Sobre la base de estas condiciones histórico-sociales, Marx muestra que la forma objetiva que adoptan los productos, la forma del valor, no es ninguna propiedad o cualidad natural de los mismos, sino una cualidad social. Sin

embargo, el punto de vista dominante que prevalece en la conciencia de los productores, como conciencia social, y que dirige su actividad económica, es la creencia en el carácter natural del valor. Marx señala al respecto: "En primer lugar, lo que interesa a los que intercambian sus productos es saber cuánto obtendrán por los suyos, es decir, la proporción en que los productos se cambian entre sí. Tan pronto esta proporción adquiere una cierta consistencia habitual, les parece que proviene de la propia naturaleza de los productos del trabajo. Parece que hay entre estos objetos una propiedad de cambiarse en proporciones determinadas, del mismo modo que las sustancias químicas se cambian en proporciones fijas"[54]. "Cuando los productores enfrentan y relacionan, como valores, los productos de sus trabajos, no es porque vean en ellos una simple envoltura bajo la cual se oculta un idéntico trabajo; todo lo contrario, al considerar iguales en el cambio sus diferentes productos, lo que hacen es establecer que sus diferentes trabajos son iguales"[55].

Lo que nos dice Marx, en estos pasajes, es que en la sociedad capitalista se genera una falsa conciencia necesaria, por la cual se atribuye al producto cualidades que provienen de la forma social de una determinada organización económica y de la división social del trabajo. El producto adquiere, de este modo, el carácter de un fetiche: un objeto en el que parecen residir fuerzas mágicas, suprasensibles, que se manifiestan a través de sus cualidades naturales. En la teoría del fetichismo, por lo tanto, expresa Marx el fenómeno de la inversión de la relación sujeto-objeto en el plano de la conciencia y en el plano del ser social. Los caracteres de la actividad de los productores, objetivados en sus productos, adquieren la apariencia de que proceden de los productos mismos. Los productores no sólo desconocen que sus productos, las mercancías, les devuelven objetivada la forma social de sus actividades, sino que, por

[54]_ K. Marx. *Oeuvres,* Tomo I, Ed. Gallimard (Pléiade), París 1965, pág. 607.
[55]_ *Op. cit.,* pág. 608.

ello, desconocen también el carácter histórico, mutable, contingente, de dicha forma. Creen que se trata de una forma natural e inmodificable.

En este sentido, el fenómeno del fetichismo se ajusta al esquema teórico de la alienación, pero en el plano o nivel de la conciencia social. Encontramos, por un lado, la idea de la inversión sujeto-objeto y, por otro, el desconocimiento de la propia realidad por parte del sujeto (el comprenderse como otro del que realmente es). Es importante advertir, sin embargo, que entre la idea de alienación que Marx nos presenta en esta parte de *El Capital,* y la que desarrolla en los *Manuscritos* hay una diferencia fundamental que marca el paso de un esquema antropológico-filosófico a otro de tipo sociológico-ideológico.

En los *Manuscritos,* en efecto, nos encontramos con un concepto antropológico de alienación. Marx establece allí una confrontación entre el verdadero ser del trabajo y del hombre y la existencia de ambos en el marco de la sociedad capitalista. Califica esta existencia de alienada, en la medida en que la considera *otra* por respecto a la verdadera esencia del hombre y de su actividad definitoria. El sujeto de la alienación, en particular el proletariado, está alienado —hablando en el plano de la conciencia— porque desconoce que su existencia social de proletario no corresponde a su verdadera esencia de hombre. En el capítulo sobre el fetichismo este esquema teórico no juega ningún papel (aunque funcione en forma subyacente). Marx no contrapone el prototipo del hombre capitalista (burgués o proletario) a ninguna supuesta esencia humana, sino que lo compara con otros sujetos productores y sus respectivas organizaciones sociales. El lenguaje de los *Manuscritos,* de hecho, ha desaparecido.

Por otra parte, en la teoría del fetichismo los términos del esquema de la alienación (ser-no ser, ser-ser otro) cambian de contenido. Lo que el trabajador asalariado desconoce no es el "ser genérico" o la "verdadera esencia humana", sino su condición social, el lugar que ocupa realmente dentro del sistema: *su ser de clase.* Este ser social, es desde la perspectiva de *El Capital,* el verdadero ser constitutivo del hombre y, por tanto, el referente o criterio discriminador de su existencia alienada. ¿En qué consiste entonces dicha alienación? Justamente

en el no reconocimiento, por parte del proletariado, de su verdadera situación dentro de la sociedad capitalista; en la incapacidad de percibir y comprender que se trata de una organización social de carácter histórico, creada por los hombres mismos, susceptible de modificación y superación. Esta incapacidad se traduce, en la práctica, en una conducta de pasiva aceptación del sistema, de inmovilismo, de resignación; se traduce igualmente en la persistencia de un tipo de conciencia que acepta lo dado, como cosa en sí y, en cuanto tal, como insuperable. Así, el fetichismo como expresión de la alienación de la conciencia social, guarda, como señala Marx, un exacto paralelo con la idea feuerbachiana de la alienación religiosa: consiste en el hecho de que un sistema de producción creado por los hombres, en circunstancias históricas precisas, aparece ante ellos como un sistema de producción basado en la naturaleza inalterable de los productos mismos. Lo que en los *Manuscritos* constituye el criterio discriminador de la existencia alienada del proletariado —un concepto humanístico de hombre— es sustituido en el parágrafo sobre el fetichismo por su verdadero y concreto ser social, que aparece alienado porque reviste para el proletario la forma de una determinación natural e inmodificable.

Como se ve, los términos de la alienación y el criterio discriminador han cambiado. En los *Manuscritos,* el concepto de alienación, como concepto crítico, funcionaba en el sentido de que una formación social e histórica, la capitalista, era referida a una supuesta verdadera esencia del sujeto humano y era interpretada, respecto a esta, como un "ser otro". En el fetichismo, el funcionamiento del concepto es distinto: aquí, una supuesta formación natural e inmodificable es referida a su verdadero ser histórico y cambiante. En los *Manuscritos,* el punto de vista de Marx es que el proletariado está alienado porque el sistema convierte su existencia en algo distinto de lo que debe ser. En el fetichismo, además de esto, el proletariado está alienado porque vive y piensa a partir de una forma de conciencia que le oculta su verdadero ser social, su situación dentro del sistema, su papel de sujeto histórico y económico, sus posibilidades de acción y de lucha. En la medida en que el proletariado logra

reconocer su verdadero ser social, —la clase que él es—, la realidad del capitalismo queda manifiesta y él deviene consciente de su alienación, es decir, en términos de Marx: sabe que él es el forjador de la riqueza y no el capital, que él es el sujeto del trabajo y no el trabajo abstracto, que él es el dueño del producto y no el capitalista. Sin embargo, el reconocimiento de su ser social, por parle del proletariado, no queda limitado a esta visión. Ello lo llevaría a emprender una lucha, igualmente alienada, por desplazar al capitalista y ocupar su lugar; el resultado sería una simple inversión que dejaría el sistema intacto. Por el contrario, el reconocimiento de su ser de clase y de su alienación llevan al proletariado a una lucha por la abolición de las clases, por la restitución del verdadero ser social del hombre, por la realización de la verdadera humanidad. La misión del proletariado, consciente de su ser social, es una misión histórica: superar el capitalismo e instituir la sociedad sin clases.

Como puede apreciarse, el concepto de conciencia de clase incluye tres significados distintos: a) la conciencia de la situación y el papel del proletariado dentro del sistema capitalista b) la conciencia de una lucha emancipatoria, inmediata, dirigida a lograr reivindicaciones económicas y sociales c) la conciencia de que, como sujeto histórico, debe llevar a cabo una superación del capitalismo y la construcción de una nueva sociedad, en la que el hombre se realice plenamente. Observemos que los dos primeros significados registran una situación empírica verificable, mientras que el tercero diseña un programa de acción que corresponde al ideal filosófico de un deber ser y que exige una fundamentación histórica.

En este punto precisamente es necesario volver la mirada a Lukács. Lo importante de la interpretación lukacsiana del fetichismo estriba en la relación que ésta establece entre alienación y cosificación y entre cosificación y conciencia social. Importa señalar, ante todo, que el análisis de la categoría de cosificación lo centra Lukács en los problemas fundamentales de la conciencia de clase burguesa y proletaria, en las cuestiones epistemológicas y metodológicas del saber, derivadas de ambas formas básicas de la conciencia social. No

hay necesidad de insistir aquí sobre la vinculación que los análisis de Lukács mantienen con las tendencias encontradas del socialismo europeo en las primeras décadas de nuestro siglo.

Tampoco hace falta subrayar la trascendencia política que tiene el hecho de que Lukács sitúa el problema de la conciencia de clase en el centro de la praxis revolucionaria del marxismo. Nuestro interés, en el examen de la teoría lukacsiana del fetichismo, va a limitarse a la exposición del nuevo significado histórico del concepto de alienación que introduce *Historia y conciencia de clase.*

La cosificación, según Lukács, expresa el hecho de que, en la sociedad capitalista, los productos de la praxis humana adquieran la forma de "cosas" independientes de los sujetos. La explicación de este fenómeno la lleva a cabo Lukács recurriendo al principio weberiano del "cálculo racional". La esencia del "cálculo racional", según Lukács, "descansa precisamente en la posibilidad de descubrir y calcular el decurso necesario, según leyes, de determinados acontecimientos, independientemente de la 'arbitrariedad' individual. Su esencia consiste, pues, en que el comportamiento del hombre se agote en el cálculo acertado de aquel 'decurso' (cuyas 'leyes' encuentra ya 'listas'), en la evitación hábil de las 'casualidades' perturbadoras mediante la utilización de dispositivos de previsión, medidas defensivas, etc., (las cuales también se basan en el conocimiento y la aplicación de 'leyes' análogas) y, muy a menudo, en un cálculo de probabilidades de los posibles efectos de estas 'leyes', sin pasar siquiera de ahí, sin emprender siquiera el intento de intervenir en su acción mediante la aplicación de otras leyes"[56].

Ahora bien, el carácter alienante del cálculo racional y de la cosificación consiste en que operan una manipulación simultánea del sujeto humano y de la objetividad creada por éste. Por relación al objeto, la "racionalización" produce una "descomposición" de la forma tradicional, orgánica, natural del producto, reduciéndolo a un ensamblaje de elementos sueltos, intercambiables,

[56]_ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* Ed. Grijalbo, Barcelona 1975, pág. 140.

según determinados programas. Por lo que respecta al sujeto, la aplicación del principio de racionalización produce una "degradación" de su naturaleza física y social. El desprecio por las auténticas cualidades humanas del trabajador, su inserción, como un ser pasivo, dentro de sistemas mecanizados, la conversión de su espontaneidad en una actividad dirigida, la degradación de su personalidad total por las condiciones del trabajo automático, la supresión de los vínculos sociales comunitarios, etc., son algunos de los efectos de la hegemonía del principio de la racionalidad como mediación de la relación sujeto-objeto.

Este conjunto de aspectos –enumerados en la primera parte del ensayo "La reificación y la conciencia del proletariado"– indica claramente que el punto de referencia o criterio discriminado", desde el cual Lukács entiende la "cosificación" como una forma de alienación, es de carácter antropológico y humanístico. Por supuesto, este criterio reproduce las dificultades epistemológicas, ya señaladas por nosotros, de toda concepción humanística del hombre. Pero aquí, justamente, debemos destacar el hecho de que Lukács rechace, como fundamento del marxismo, cualquier tipo de concepción antropológica y humanística. En la tercera parle del ensayo, acabado de citar, dice Lukács refiriéndose a Feuerbach:

> Pero su transformación de la filosofía en una 'antropología' ha hecho cristalizar el hombre en una objetividad fija y, con ello, ha eliminado la dialéctica y la historia. Aquí se encuentra el gran peligro de todo humanismo, de todo punto de vista antropológico. Pues, si el hombre se entiende como medida de todas las cosas, si con ayuda de este punto de partida se pretende superar toda trascendencia, pero sin medir, al mismo tiempo, el hombre con esta medida, o —por decirlo más exactamente— sin dialectizar también al hombre, entonces este hombre absolutamente concebido se pone en el lugar de las fuerzas trascendentes que estaba llamado a explicar, disolver y sustituir metodológicamente[57].

[57]_ *Op. cit.,* pág. 241.

En contra de esta posición antropológica, Lukács señala unas páginas después: "Pero, al mismo tiempo —y ello aun en el período en que más intensamente estaba influido por Feuerbach—, Marx entiende el hombre histórica y dialécticamente. Ambas cosas en un sentido dúplice. En primer lugar, en el sentido de que Marx no habla nunca del hombre sin más, del hombre abstractamente absolutizado, sino que siempre lo piensa como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. Esta tiene que explicarse a partir de él, pero sólo cuando el hombre mismo se ha insertado en esta totalidad concreta y se ha elevado así a la condición de una concreción verdadera"[58].

Esta recusación del punto de vista antropológico y humanístico, lleva a Lukács hacia el terreno del proceso histórico y social. En primer lugar, en el sentido de que comprende al hombre, en cada caso, a partir de la dialéctica sujeto-objeto, es decir, de una determinada forma de sociedad; en segundo lugar, en el sentido de que entiende el devenir del hombre, no como el despliegue de un núcleo esencial fijado de antemano, sino como una lectura racional de sus formas históricas; por último, en el sentido de que recurre a una concepción historicista, que lo lleva a formular una filosofía de la historia, influenciada por Hegel, y difícilmente constatable en la obra de Marx.

Pero, lo que importa destacar, por encima de todo, es que la recusación del punto de vista antropológico introduce una modificación en el significado del concepto de alienación. Este deja de ser un concepto crítico para convertirse en una categoría explicativa del proceso histórico. Con esto recobra el significado que tiene en Hegel, en particular, en la Fenomenología.

Precisemos mejor esto. La alienación se predica de un fenómeno empírico, dado, en la medida en que lo comprendemos como "ser otro" con respecto a un referente positivo. ¿Cuál es, sin embargo, la relación ontológica que hay que establecer entre el referente positivo y el fenómeno calificado de alienado? Cuando hacemos de la alienación una categoría del devenir histórico se

[58]_ *Op. cit.,* pág. 244.

establece una relación dialéctica, interna, por la cual el ser alienado es considerado como un momento, o como un modo de ser, del mismo ente que se aliena. Por ejemplo, si defino el trabajo asalariado como trabajo alienado, me represento dicha alienación como una forma histórica por la que debe pasar el trabajo para llegar al completo desarrollo de su esencia. Aquí puede apreciarse la diferencia existente entre los significados crítico e histórico de la alienación. Según el significado crítico, la alienación se concibe como un tipo inadecuado o erróneo de objetivación que distorsiona el ser del sujeto y le impide la exteriorización y realización de sus posibilidades esenciales. Según el significado histórico, la objetivación alienada es un momento indispensable de dicha exteriorización y realización.

Antes de analizar este nuevo giro del concepto, en Lukács, es importante señalar que ya en el propio Marx, y precisamente en los *Grundrisse,* encontramos reunidos los dos significados de la alienación: el crítico y el histórico. Como se trata de un aspecto generalmente omitido o descuidado por las exégesis, nos permitimos transcribir una serie de textos de la obra citada que apoyan, sin necesidad de comentarios, nuestra afirmación:

> El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades que hacen posible tal individualidad implican precisamente una producción basada en el valor de cambio. Este modo de producción crea, por primera vez, al mismo tiempo que la alienación con respecto a sí mismo y con respecto a los demás, la universalidad y totalidad de sus relaciones y facultades. En etapas anteriores del desarrollo, el individuo particular parece más rico, justamente porque todavía no ha desarrollado plenamente sus relaciones sociales, ni las ha contemplado fuera de sí mismo como potencias y relaciones autónomas. Es tan ridículo tener nostalgia de esta plenitud primitiva como querer detenerse en la indigencia actual. La visión burguesa nunca se ha opuesto a esta

concepción romántica y esta nostalgia del pasado la acompañará hasta su final feliz como una legítima contraposición[59].

La prostitución universal —o si se quiere expresar más delicadamente: el principio general de utilidad— es una fase necesaria de la evolución social de las condiciones, facultades, capacidades y actividades humanas[60].

Durante todo el tiempo en que, al nivel del capital y del trabajo asalariado, la producción de este cuerpo objetivo de la actividad se efectúe en oposición a la fuerza del trabajo inmediato, este proceso de objetivación poseerá el carácter de alienación para el obrero o de apropiación del trabajo de otro para el capital. Esta subversión y esta inversión son totalmente reales; no existen simplemente en el espíritu de los trabajadores y de los capitalistas.

Pero, es evidente que este proceso de inversión corresponde a una necesidad histórica. Es necesario para el desarrollo de las fuerzas productivas a partir de un cierto punto inicial histórico o de una base determinada. Pero no se trata, en absoluto, de una necesidad absoluta de la producción; sería más bien efímera. En efecto, el resultado y el fin (inmanente) de tal proceso es destruir y transformar esta base así como esta forma de desarrollo[61].

Se ve aquí aparecer la tendencia a la universalidad, lo que lo diferencia de todas las fases anteriores de la producción. Aunque limitado por la naturaleza, el capital tiende a un desenvolvimiento universal de las fuerzas productivas; deviene así la condición de un nuevo modo de producción que, no apoyándose más sobre el aumento de las fuerzas productivas para reproducir un estado de cosas determinado y llevarlo a un punto más alto, desembocará en un desarrollo libre, sin impedimentos, progresivo y universal de las fuerzas productivas y encontrará

[59]_ K. Marx, *Los fundamentos de la crítica de la economía política,* Ed. Comunicación, Madrid, 1972, pág. 56.
[60]_ *Op. cit.,* pág. 57.
[61]_ *Op. cit.,* pág. 344.

en él mismo la razón de ser de la sociedad y, por consiguiente, la de su reproducción[62].

El límite del capital aparece en el hecho de que todo este desarrollo transcurre de manera antagónica y que la eclosión de las fuerzas productivas, de la riqueza en general, etc., del saber, etc., se manifiesta de tal modo que el individuo trabajador se aliena él mismo, refiriéndose a las condiciones que le han sido arrancadas no para enriquecerlo, sino para servir al enriquecimiento de otro a costa de su propia miseria. Pero esta forma antagónica es transitoria y produce las condiciones reales de su propia abolición. La tendencia universal al desarrollo de las fuerzas productivas, a la riqueza universal, como a la universalidad del comercio, son el resultado fundamental de este proceso —de donde surge como base el mercado mundial—. Este resultado ofrece la posibilidad de un desarrollo real y universal de los individuos a partir de lo cual deviene posible una perpetua superación de los límites[63].

"Este fenómeno no carece de importancia, pues —de hecho, inconscientemente— el capital reduce, desde el presente, el trabajo y el esfuerzo humanos al mínimo. Esto será de un gran provecho para el trabajo emancipado y es la condición de su emancipación[64].

La aparición del sistema capitalista supone un nivel y una forma histórica bien determinados de la producción social. Es preciso que, en el seno del modo de producción anterior, los medios de producción y circulación, es decir, las necesidades, se hayan desarrollado y tiendan a superar los modos de producción viejos y a transformarlos en relaciones capitalistas. Es preciso que se hayan desarrollado suficientemente para permitir la subordinación formal del trabajo al capital. Pero, sobre la base de estas relaciones modificadas, se desarrolla un modo de producción específicamente diferente, que, de una parte, crea nuevas fuerzas productivas materiales y que, de otra, se desarrolla únicamente a partir de esta base, produciendo así efectivamente nuevas relaciones

[62]_ K. Marx, *Oemres,* Tomo II, op. cit., pág. 251.
[63]_ K. Marx, *Ocurres,* T. II, op. cit., pág. 254.
[64]_ K. Marx, *Oeuvres,* T. II. op. cit-, pág. 303.

> reales. Una total revolución económica se lleva así a cabo, la cual, por una parte, crea, en primer lugar, las condiciones reales de la dominación del capital sobre el trabajo, las perfecciona y les da una forma adecuada, y, de otra parte, hace nacer, en las fuerzas productivas del trabajo y las condiciones de producción y circulación desarrolladas a costa de los obreros, las condiciones reales de un nuevo modo de producción, aboliendo la forma antagónica del modo de producción capitalista y creando así la base material de una nueva vida social, por lo tanto, de un nuevo tipo de sociedad[65].

Este conjunto de textos, tomados de los *Grundrisse,* ofrecen una interpretación del mundo capitalista considerado desde la perspectiva del proceso histórico. Pero ellos ofrecen también un enjuiciamiento negativo del mismo mundo a partir del concepto de alienación, en el sentido antropológico y humanístico de los *Manuscritos.* Estas dos valoraciones contrapuestas se extienden a lo largo de la obra citada y, en general, a lo largo de toda la obra de Marx. Por un lado, el capitalismo, con su separación del trabajo y capital, representa un empobrecimiento tanto físico como espiritual del hombre; por el otro, un momento necesario del devenir, en el sentido dúplice de que constituye una superación del mundo estrecho del feudalismo y al mismo tiempo la base real sobre la cual podrá edificarse un nuevo tipo de sociedad verdaderamente humana. En este último sentido, el mundo alienado del capitalismo adquiere un significado positivo: es la condición necesaria de la realización del hombre como ser social. De modo que todos los aspectos negativos puestos de relieve por el concepto antropológico de alienación —supeditación a la objetividad cosificada, desrealización del sujeto, desposesión de los medios y del producto, etc., —deben ser vistos como ingredientes de un momento histórico que, considerado globalmente, resulta indispensable para el devenir. Podemos decir, igualmente, que el capitalismo representa, con respecto al estadio anterior, el

[65]_ K. Marx, *Oeuvres,* T. II, pág. 447.

feudalismo, el momento de la escisión de la unidad de trabajo vivo y medios de producción, de la subjetividad y de las formas sociales, del trabajo y de la riqueza social y que estas separaciones constituyen un requisito de la evolución hacia una nueva etapa de la sociedad.

Frente al sistema de producción feudal, basado en la reproducción de valores de uso para un mundo estrecho de necesidades individuales y sociales, el capitalismo representa la ruptura y el movimiento hacia un mundo universal de intercambios, de creación de nuevas riquezas, de nuevas necesidades humanas, de nuevas formas de trabajo que reducen el mundo de la escasez; el capitalismo representa, en suma, una universalización creciente del carácter social del hombre. Así, el predominio del capital, su apropiación de las capacidades físicas y espirituales del hombre, debe considerarse como un momento necesario de la evolución histórica.

Como puede verse, los textos de Marx nos ponen frente a una situación teórica peculiar. Por un lado, el capitalismo se interpreta negativamente como un mundo alienado y se emplea, como criterio de referencia, el concepto de esencia humana; pero, por otro lado, el mismo mundo es referido a otro criterio discriminador: el proceso histórico, desde el cual aparece con un significado positivo. Aquí volvemos a encontrar aquella afirmación de los *Manuscritos,* que nosotros hemos subrayado oportunamente: "El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta miseria para que pudiera alumbrar su riqueza interior".

Preguntamos, ahora: ¿cómo hay que entender el hecho de que el nuevo mundo económico y social, que emerge de la disolución del feudalismo, y que implica una exteriorización y objetivación de nuevas e insospechadas posibilidades humanas, aparezca extrañado como mundo del capital? ¿Por qué la objetivación de las nuevas posibilidades humanas, bajo la forma alienada del capital, es una etapa necesaria del proceso histórico? ¿Dónde reside el fundamento de esta necesidad?

En la posible solución marxista de estos interrogantes, si es que existe, hay que rechazar, desde un principio, cualquier respuesta que sitúe dicha solución en el terreno de la filosofía de la historia y que vea en el concepto de necesidad la expresión de una razón superior inmanente a la historia misma. Aunque algunos textos de Marx podrían avalar esta idea, las afirmaciones contundentes de la *Sagrada familia* y la *Ideología,* que niegan rotundamente la existencia de una "Razón" o de una "Idea" como fundamento del proceso histórico, deben considerarse como definitivas para juzgar el punto de vista de Marx sobre este asunto. Como pone de relieve Helmut Fleischer, en su libro *Marxismo e historia*[66], no hay en Marx nada parecido a una filosofía de la historia, de estilo hegeliano, es decir, una interpretación de la historia empírica, de sus etapas y su proceso, a partir de un "plan" de conjunto o de una Idea subyacente. Cuando Marx señala distintas formas de producción, que se suceden históricamente, y trata de explicar el paso de una forma a otra, lo hace sin recurrir a ninguna teoría preconcebida de la totalidad. Esto se observa de un modo claro, y además instructivo, en la explicación que sobre la génesis y la estructura del capitalismo ofrece Marx en el capítulo sobre la "acumulación originaria". El punto de vista del Marx maduro es el punto de vista del historiador empírico que se atiene, en sus explicaciones, a la investigación, ponderación y relación de los factores históricos reales, sin subsumirlos forzadamente en esquemas metafísicos. Esto, desde luego, sin excluir la presencia de "ideas regulativas" de tipo determinista y evolucionista.

En resumen, lo que nos interesa señalar es que la interpretación que da Marx del capitalismo, en términos de alienación, es decir, en términos de una separación sujeto-objeto y, sobre todo, la valoración positiva de la misma en función del devenir, no se fundamenta, como uno esperaría, en ninguna metafísica de la historia, no obstante que algunos pasajes de su obra de madurez sugieran una visión teleológica, hegeliana, del proceso histórico.

[66]_ H. Fleischer, *Marxismo e Historia,* Ed. Monte Ávila, Caracas, 1975.

Precisamente, este fundamento, ausente en Marx o, si se prefiere, sólo sugerido, es el que intenta proporcionar *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Ya en el prólogo que Lukács redacta para la segunda edición alemana de la obra, en 1967, se establece con toda claridad en qué medida, en *Historia y conciencia de clase,* el concepto de alienación asume el papel teórico de una categoría fundamental para la interpretación del capitalismo, pero desde la perspectiva de una teoría filosófica del devenir histórico. Esta teoría, sin embargo, está totalmente influenciada por Hegel. El propio Lukács, señala:

> Por lo que hace al tratamiento del problema mismo [es decir, de la alienación, FR.] hoy no es muy difícil advertir que se mueve íntegramente según el espíritu de Hegel. Su fundamento filosófico último, principalmente, es el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Cierto que en el pensamiento de Hegel la génesis del sujeto-objeto idéntico es de naturaleza lógico-filosófica, pues la consecución del supremo estadio del espíritu absoluto en la filosofía, con la retrocapción de la extrañación o alienación, con la vuelta de la autoconsciencia a sí misma, es lo que realiza el sujeto-objeto idéntico. En cambio, en Historia y conciencia de clase este proceso se supone histórico-social, y culmina en el hecho de que el proletariado, convirtiéndose en sujeto-objeto idéntico de la historia, realiza dicho estadio en su conciencia de clase. Con esto parece que se haya puesto efectivamente a Hegel 'con los pies en el suelo'; parece como si la construcción lógico-metafísica de la *Fenomenología del espíritu* hallara una realización áulicamente autentica en el ser y en la conciencia del proletariado, cosa que, a su vez, parece dar fundamento a la misión histórica del proletariado de producir con su revolución la sociedad sin clases, de concluir la 'prehistoria' de la humanidad"[67].

El papel que juega el concepto de alienación, dentro de esta estrambótica elucubración hegeliano-marxista, se aclara si tenemos en cuenta que Lukács entiende originalmente dicho concepto referido a la idea de la relación dialéctica

[67]_ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* op. cit., pág. XXIV.

sujeto-objeto. La alienación representa un momento histórico necesario de la génesis de la relación sujeto-objeto en su marcha hacia la figura suprema de la identidad. La génesis, entendida hegelianamente, está constituida por tres momentos esenciales: a) el momento de la unidad indiferenciada o en sí de la relación sujeto-objeto b) el momento de la alienación (separación, extrañamiento) de sujeto y objeto, por el cual el sujeto toma conciencia del objeto y autoconciencia de sí mismo como sujeto c) el momento de la reconciliación, en el cual el sujeto supera la alienación, negando la objetividad extrañada y creando una nueva forma de objetividad social idéntica o afín a sí mismo.

Esta estructura lógico-dialéctica de la génesis, formulada en términos de la relación conciencia-autoconciencia, coincide, según Lukács, con el proceso histórico real, o, mejor dicho, el proceso histórico es la realización misma de los tres momentos de la génesis. El primero de estos momentos, el de la unidad indiferenciada, corresponde a las formaciones sociales precapitalistas; el segundo, el de la alienación, a la fase capitalista y el último a la etapa comunista.

Si consideramos la sucesión de los tres momentos en relación con el devenir de la estructura económica de la sociedad, el primer momento corresponde a la etapa en que los factores económicos existentes no se han manifestado todavía como tales en la sociedad y no existe una conciencia adecuada de los mismos. El segundo momento corresponde a la etapa en que dichos factores se manifiestan, por primera vez, como tales, pero bajo una forma alienada, es decir extrañada y autónoma. *Esta alienación constituye la condición indispensable para que puedan devenir conscientes y para que el sujeto se autorreconozca frente a ellos como su verdadero creador*. El tercer momento, por último, corresponde a la superación de los factores económicos extrañados y reconocidos y a la posibilidad de construir una nueva sociedad no determinada por lo económico, en el sentido capitalista del término.

Como puede verse, en esta teoría filosófica de la génesis de la autoconciencia social –que es, a la vez, una teoría de la génesis de la conciencia de clase del

proletariado, que es, al mismo tiempo, una teoría del devenir de la historia como totalidad, todo ello fundido, el concepto de alienación– desempeña un papel positivo como mecanismo del cambio y como mediación entre dos etapas históricas. El extrañamiento cosificado de las formas sociales objetivas, en particular de las económicas, que tiene lugar en el capitalismo, representa, visto desde la perspectiva del devenir, la condición necesaria de la continuidad del curso de la historia y de la realización de su fin inmanente: la sociedad comunista como sociedad plena y totalmente autoconsciente de sí.

Desde luego, no hace falta ni siquiera mencionar los problemas epistemológicos que plantea esta concepción lukacsiana de la historia y las dificultades que ella crea para admitir el nuevo significado del concepto de alienación. En Marx, la alienación –entendida como separación entre trabajo vivo y medios de producción, entre trabajo y capital– admite dos interpretaciones: una antropológica, cuyas dificultades ya conocemos, y otra histórica, pero en el sentido de la historia empíricamente comprendida. En el ya mencionado capítulo sobre la "acumulación originaria", encontramos un ejemplo ilustrativo de este último tipo de interpretación. Marx considera el fenómeno específico del capitalismo: la separación, inversión y contradicción de trabajo y capital, a partir de una investigación de las circunstancias históricas que crearon, por un lado, un proletariado depauperado, sin medios de producción, y, por otro, la aparición de los primeros capitales industriales. Se trata, desde luego, de un mero esbozo y no de una exposición exhaustiva, pero en él se pone de manifiesto claramente lo lejos que se halla Marx de cualquier forma de especulación. La alienación, como separación, se utiliza como un esquema histórico, explicable a partir de los hechos, sin introducir en el concepto ningún significado filosófico. Alienación significa separación en el estricto sentido en que los hechos históricos permiten constatarlo. En el marco de este estricto sentido, el significado de esta separación se establece únicamente con referencia a otros estadios históricos en los que aún no existía y por la explicación de los factores reales que la produjeron. Por otra parte, el devenir histórico no se interpreta como si

a través de él se cumpliera otro devenir más trascendente, un significado que estuviera por encima de la historia profana. No hay sentidos ocultos, reservados a la mirada superior del filósofo. Ni la historia conduce a la figura hegeliana del espíritu absoluto —como especula absurdamente Lukács—, ni el devenir es el autodevenir de la autoconciencia. Sin duda, hay en Marx una teoría del futuro histórico, la visión de una sociedad sin clases, como superación de la sociedad capitalista, pero esta teoría debe ser vista y juzgada dentro del marco de una concepción del sistema económico capitalista, cuyos elementos teóricos aspiran a reflejar exclusivamente la realidad histórica. Por eso la doctrina de Marx resulta refutable. Por el contrario, la doctrina de Lukács no lo es, pero por defecto. En lo que podríamos denominar la "última ratio" de la concepción de Lukács, el futuro histórico ya no se vislumbra como resultado azaroso de la acción del proletariado, de su política, organización y estrategia. A la inversa, el proletariado es visto al servicio de una historia en mayúsculas, cuya necesidad y cuyo "telos" han sido decididos, de antemano, por el filósofo. Es por eso por lo que las principales categorías marxistas: clase, capitalismo, proletariado, partido, se convierten, en Lukács, en entidades ideales, en nociones que juegan en el interior de una dialéctica conceptual, alejada completamente de la opacidad, precariedad e incertidumbre de la dialéctica histórica real. Si Lukács ha señalado correctamente los peligros que involucra el punto de vista antropológico, a lo Feuerbach, para la comprensión del marxismo, no es menos cierto que parece desconocer los peligros que comporta el historicismo: la elevación de la historia al papel de sujeto absoluto, la hipótesis del concepto de historia. En Hegel, la historia está al servicio del autodesarrollo del espíritu. En Lukács —abolido este sujeto fantasmagórico o, tal vez, camuflado— la historia parece estar al servicio de sí misma, lo que resulta todavía más extraño.

Este historicismo de Lukács, considerado como referente, confiere al concepto de alienación un nuevo sentido crítico. El capitalismo no sólo debe ser negado y superado porque en él las formas de la existencia social no corresponden a la verdadera esencia humana, sino porque tal negación y superación

forman parte del sentido inmanente de la historia. La lucha del proletariado se justifica por su "misión histórica", porque es portavoz del futuro, porque es un producto de la historia misma y porque ésta le reserva el papel de transformar el estado de cosas existente.

En resumen, Lukács nos propone un nuevo significado de la alienación, de carácter histórico, pero lo legitima a través de una concepción metafísica de la historia que, aparte de resultar inverificable e inservible desde el punto de vista epistemológico, representa, como él mismo ha reconocido, una total mistificación del pensamiento marxista.

6. Conclusiones

Los análisis críticos que hemos desarrollado en las páginas precedentes, nos permiten formular algunas conclusiones sobre el uso del concepto de alienación.

Partamos, una vez más, del esquema teórico que ha servido de guía a nuestro análisis de modelos: Dado que el concepto de alienación establece una negación determinada (ser otro), su uso exige la posición de un referente positivo por respecto al cual dicha negación determinada se sustente. Como dice Kant: *"Nadie puede concebir una negación de una manera determinada sin haber colocado como fundamento la afirmación opuesta"*.

De lo dicho se desprende que el punto gnoseológico central, en el análisis del concepto crítico de alienación, es la discusión sobre el carácter teórico del referente.

Esta discusión es la que hemos desarrollado en nuestro análisis de los usos del concepto de alienación en las diferentes ciencias humanas. Hemos seleccionado distintas concepciones de la alienación, con referentes que denotan entidades distintas (esencia humana, necesidades, sentimientos, formas sociales objetivas, praxis, historia) y hemos puesto de relieve las consecuencias que, para el uso crítico del concepto, representa el carácter empírico o no empírico del referente.

Las conclusiones generales, teóricas, de este trabajo de análisis pueden resumirse de este modo:

a) En los casos en que se utiliza el concepto de alienación, con un referente empírico, es decir, un fenómeno objetivo o subjetivo dado, el significado y el papel del concepto quedan distorsionados, bien sea: a) porque el concepto se vuelve superfino (caso Seeman) b) porque en el fondo no se trata de un referente empírico (casos Fromm, Heller) c) porque el concepto pierde su función crítica (caso Merton). En general puede decirse que las teorías empiristas de la alienación alteran el significado y la problemática específicos del concepto. Hablan de otra cosa.
b) En los casos en que el concepto de alienación se emplea tomando como referente la noción de "deber ser" —se trata de las teorías propiamente filosóficas— el significado y el papel del concepto quedan preservados, pero se vuelve cuestionable su valor para el conocimiento de la realidad empírica.
c) En el caso especial en que el concepto de alienación toma como referente la historia —caso Lukács— el significado se establece a partir de una teoría del devenir según la cual el ser alienado, como "ser otro", constituye un desdoblamiento y auto-oposición del mismo ser histórico en proceso. Este uso del concepto se apoya en el doble supuesto de que la historia se mueve hacia un "telos" propio y constituye un proceso cerrado.

Otro resultado importante de nuestro análisis ha sido despejar el significado de modelos de la alienación, que pasan por tales, pero que en el fondo afectan la posibilidad de su uso porque dislocan alguno de los componentes teóricos del concepto. Estos modelos, en cierto sentido anómalos, son:

a) El existencialista, que afecta la noción misma de referente en la medida en que invierte la relación tradicional de esencia y existencia.
b) El sartreano de la Crítica, que afecta el significado crítico de la alienación en la medida en que hace de ésta una constante permanente de la praxis humana.

Aparte de estos resultados, el objetivo central que ha perseguido nuestro análisis ha sido:

a) Llamar la atención sobre el hecho de que la alienación es una teoría, una interpretación de la realidad y no la realidad misma, como generalmente tiende a creerse.
b) Poner de relieve que la alienación, como tal teoría, reclama un análisis gnoseológico de sus premisas y supuestos teóricos y que sólo este análisis puede determinar qué tipo de teoría es, cuál es su valor de verdad y cuáles son las posibilidades de su uso.
c) Mostrar, frente a las teorías que hacen de la alienación un fenómeno empírico o una categoría científica, que el concepto de alienación establece una interpretación del ser a partir del deber ser y que las exégesis formulan juicios de valor cuando creen formular juicios categóricos.
d) Cuestionar la idea de que el hombre, de acuerdo con su esencia, tiene prefijado un "deber ser" constitutivo que permite establecer las formas alienadas de su existencia, obras y fines. Esta idea, que es una de las formas de fundamentar la alienación, es inverificable.

Por último, si hubiese que sacar de estas reflexiones alguna conclusión global, ésta no sería otra que el rechazo del concepto de alienación como una forma de conocimiento, es decir, como una teoría que revela un aspecto de la realidad. Este rechazo sólo quiere expresar la convicción de que cuando el enjuiciamiento crítico, negativo y global de la sociedad contemporánea (del capitalismo, de la técnica, etc.) se realiza a partir del concepto de alienación –es decir, de la tesis de que dicha sociedad no corresponde al "deber ser" del hombre– no se aporta ningún fundamento cognoscitivo válido porque dicho concepto resulta inverificable. Desde luego, esta conclusión no niega la necesidad y la legitimidad de aquel enjuiciamiento crítico, ni la posibilidad de que pueda efectuarse mediante otros criterios teóricos. Tampoco se pronuncia sobre el problema de si el concepto de alienación, independientemente de su valor cognoscitivo, testimonia una dimensión práctica y vital de

la razón y es ineliminable en el sentido en que lo es, según Kant, la metafísica como "disposición natural". Estos y otros temas, tal vez importantes, quedan fuera de los propósitos simplemente introductorios del presente libro.

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO

Preprensa e impresión
Fundación Imprenta de la Cultura

ISBN
978-980-440-075-9
Depósito Legal
DC2022000326

Caracas, Venezuela, agosto de 2022

La presente edición de

Usos y abusos del concepto de alienación

se realizó

durante el mes

de agosto de 2022,

ciclo bicentenario

de la Batalla de Carabobo

y de la Independencia

de Venezuela

La edición

consta de

10.000 ejemplares

En Carabobo nacimos "Ayer se ha confirmado con una espléndida victoria el nacimiento político de la República de Colombia". Con estas palabras, Bolívar abre el parte de la Batalla de Carabobo y le anuncia a los países de la época que se ha consumado un hecho que replanteará para siempre lo que acertadamente él denominó "el equilibro del universo". Lo que acaba de nacer en esta tierra es mucho más que un nuevo Estado soberano; es una gran nación orientada por el ideal de la "mayor suma de felicidad posible", de la "igualdad establecida y practicada" y de "moral y luces" para todas y todos; la República sin esclavizadas ni esclavizados, sin castas ni reyes. Y es también el triunfo de la unidad nacional: a Carabobo fuimos todas y todos hechos pueblo y cohesionados en una sola fuerza insurgente. Fue, en definitiva, la consumación del proyecto del Libertador, que se consolida como líder supremo y deja atrás la república mantuana para abrirle paso a la construcción de una realidad distinta. Por eso, cuando a 200 años de Carabobo celebramos a Bolívar y nos celebramos como sus hijas e hijos, estamos afirmando una venezolanidad que nos reúne en el espíritu de unidad nacional, identidad cultural y la unión de Nuestra América.

200 BATALLA DE CARABOBO

Usos y abusos del concepto de alienación Tal es el peso que ha tenido el concepto de alienación, que prácticamente se incorporó en el sentido común sin mayor conciencia de su significado, pensaba Federico Riu, quien se dio a la tarea de analizar los esquemas teóricos implícitos en los usos que se le daban a comienzos de la década de los 80 del siglo XX. Usos que, a su parecer, se deslizaban fácilmente hacia el abuso en la medida en que con este término se pretendía mostrar que "las formas objetivas de la praxis social, en semejante tipo histórico de sociedad, no corresponden a la verdadera esencia del sujeto humano". Ese desencuentro, señalaba Riu, se consideraba la característica más marcada de la sociedad contemporánea. "¿Quién no habla hoy de alienación? ¿Quién no se siente, en alguna forma, alienado?" se preguntaba antes de señalar que esa condición se asumía acríticamente "como un fenómeno objetivo, claro y evidente por sí mismo". Es así que dedica este libro a revisar los planteamientos de los principales exponentes de la visión que enjuiciaba a la sociedad capitalista como un sistema enajenante que terminaba por extrañar a los humanos de su propio ser. Por el filo de su crítica pasan Marx, Sartre, Lukács, Sartre, Heller, Merton, Marcuse, entre otras figuras de renombre. Publicado en 1981, este libro trata de mostrar que la validez teórica del concepto es endeble, sino nula.

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

200 BATALLA DE CARABOBO

ISBN: 978-980-440-075-9